

الحكماء القائلون

ملکیت

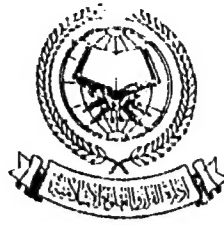
卷之四

على ضوء ما قلناه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل العلم والعبادة

دی/۴۷۷ کارون ایست، کراچی ۵ پاکستان



جميع الحقوق محفوظة لإدارة القرآن
يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع

ALL RIGHTS RESERVED FOR
IDARATUL QURAN WAL ULOOMIL ISLAMIA
No Part of this Book may be reproduced or
utilized in any form or by any means

الطبعة الأولى: ١٤٠٧ هـ
الطبعة الثانية: ١٤١٣ هـ
الطبعة الثالثة: ١٤١٨ هـ
الصف والطبع والإخراج: بإدارة القرآن كراتشي
اعتنى بإخراجه الفني: نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طبعته: فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D / ٤٣٧ كاردن ايس، لسيله كراتشي - ٥، باكستان

الهاتف: ٧٢٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣٦٨٨ - ٠٠٩٢٢١

E. Mail: quran@biruni.erum.com.pk

ويطلب أيضاً من:

لمكتبه الإمدادية: باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبه الانبار: السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبه الرشيد: الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات: أنار كلي لاهور - باكستان

حکام القرآن

تأليف

المحدث الشافعي الإمام مولانا ظفر احمد الجبائي البهائوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الامم الاطراف الفقيه الداعي اليكم مولانا الشيخ اسف علي البهائوي

الجزء الاول

إسلام القرآن والعلم والإيمان

للطباعة والنشر والتوزيع

للطبعة والنشر والتوزيع والتصدير

للطبعة والنشر والتوزيع والتصدير

٧٧٣٣٦٨٨ = ٧١٦٤٨٨

٧٧٣٣٦٨٨ = ٧١٦٤٨٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الناشر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وبعد : فإسرنا كثيراً أن نقدم بين أيدي الأمة الإسلامية ، هذا الكتاب الجليل العظيم ، الذي هو ثمر طيب مبارك ، لجهود العلماء الكبار والسلف الأخيار - متعنا الله تعالى بعلومهم الغزيرة ، وكتبهم العظيمة .

اجتمع في تأليفه أعيان العلماء المفسرين ، والفقهاء المحدثين .

مثل : الشيخ العلامة المحدث ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى ،

المتوفى سنة ١٣٩٤ هـ .

والشيخ البارع المفسر العلامة ، محمد إدريس الكاندهلوي رحمه الله تعالى

المتوفى سنة ١٣٩٤ هـ .

والشيخ الفقيه العلامة المفتي ، محمد شفيع رحمه الله تعالى المتوفى

سنة ١٣٩٦ هـ .

والشيخ العلامة المفتي ، جميل أحمد التهانوي - أطال الله بقاءه ، تحت إشراف

حكيم الأمة الشيخ ، أشرف على التهانوي - قدس الله روحه وعنايته البالغة .

وإننا إذ نقدم إلى القراء الكرام ، هذا الكتاب العظيم ، لمخزونون جداً

بفراق والدنا المحترم العلامة المفضان ، الداعي الكبير ، المجاهد في سبيل الله ،

الشيخ نور أحمد مؤسس إدارة القرآن - نغمده الله تعالى برحمته : وأسكنه
فسيح جناته - وقد توفى رحمه الله تعالى ، قبيل الفراغ من طبع هذا الكتاب
المبارك .

وكان رحمه الله بعد الفراغ من طبع الكتاب العظيم « إعلاء السنن »
في غاية رغبة واشتياق ، إلى تقديم هذا التأليف النادر ، في حلة قشبية ناضرة
بين أيدي العلماء والأفاضل ، في العالم الإسلامي .

فعين علماء أجيال ، على تصحيح الكتاب وترقيمه وتهذيبه . وفي آخر
حياته شرع في تصفيفه وطباعته . وكان رحمه الله تعالى يود أن ينهيه
في أسرع وقت ممكن ، ولذا تم طبع هذا الكتاب في بضعة شهور . مع
عوز الأدوات الطباعية الحديثة . ومشاكل التصحيح .

ولكن الله سبحانه وتعالى قدر له أن يرى الثواب قبل الكتاب .
فانتقل إلى جوار رحمة ربه قبل إبرازه ، فتقبل الله منه مجهوده وجعله من
ذاخر حسناته ، وجزاه عن العلم وأهله أحسن ما يجزى به عباده الصالحين .
وأما التعريف بالكتاب . فقد أغنانا عنه ، التقدمة التي أفاد بها خالنا
المعظم ، العلامة الفضال الشيخ محمد تقي العثماني حفظه الله ورعاه ونفع به
العباد والبلاد .

وفي الأخير نسأل الله سبحانه وتعالى . أن يتقبل منا هذه الخدمة المباركة
ويجعلها من الباقيات الصلحت ، لوالدنا المرحوم المغفور . ويوفقنا لخدمة العلم
والدين . خالصاً لوجهه الكريم . وصلى الله تعالى على خير خلقه ، وصفوة
رسله ، وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم تسليماً كثيراً .

١٩ / شوال المكرم سنة ١٤٠٧ هـ . أبناء الشيخ نور أحمد
قدس الله روحه ، وبرد نضريحه

هو العلامة المحقق ، البحاثة المدقق . الثبت الحجة . المفسر المحدث
الفقيه الأصولي البارع الأريب . المؤرخ الأديب . الورع الزاهد الصوفي
البصير . ظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي . ولد في ١٣ من ربيع الأول
سنة ١٣١٠ هـ . بدار آبائه بقرب دار العلوم في ديوبند . أعظم مراكز العلم
في البلاد الهندية . وتوفيت أمه وهو ابن ثلاث سنين ، فربته جدته أحسن
تربية . وكانت امرأة حاجة صالحة . فتلقن منها صلاحها وتقواها . ولما تم
له من العمر خمس سنوات شرع في قراءة القرآن الكريم عند كبار حفظته
في ديوبند مثل الحافظ نامدار مدرس دار العلوم . ونائبه الحافظ غلام رسول .
ومولانا نذير أحمد . وهو أخو جدته . ولما أتم التسابعة شرع في قراءة الكتب
الأردية والفارسية وكتب الحساب والرياضي . عند الشيخ الجليل مولانا
محمد يسين ، وهو والد كبير علماء باكستان الآن (١) مولانا العلامة الشيخ
محمد شفيع الديوبندي ، المفتي الأعظم في باكستان ومؤسس دار العلوم الإسلامية
فيها : تغمده الله بغفرانه وأسكنه بمجوعة جنانه .

ثم انتقل من ديوبند إلى تهمانه بهون ، إلى مجلس خاله (حكيم الأمة)
مولانا محمد أشرف على التهانوي قدس الله سره : وشرع في قراءة الكتب
العربية في الصرف والنحو والأدب ، عند العلامة المتمكن مولانا محمد
عبد الله الكنكوهي . وسمع من أخاله (حكيم الأمة) شيئاً من علم التجويد ،
ونبذاً من التلخيصات العشر له : وأجزاء من (المنشئ) للجلال الرومي ، وقرأ عند
أخيه العالم مولانا سعيد أحمد شيئاً من (التلخيصات) .

(١) كتب هذه الترجمة في حياته ، وأما الآن فقد توفي رحمه الله تعالى

(ب)

ثم لما اشتغل خاله (حكيم الأمة) في تأليف كتابه العظيم « بيان القرآن » بالأردية ، ذهب به إلى كانبور ، وأدخله في المدرسة المسماة (جامع العلوم) ، التي كان الشيخ — (حكيم الأمة) قد أسسها حين إقامته في كانبور ، وفوض تدريسه وتعليمه إلى أرشد تلامذته ، مولانا محمد إسحاق البردواني ومولانا محمد رشيد الكانبوري . فقرأ عندهما كتب الحديث المقررة في تلك البلاد . وهي : صحيح البخاري ، وصحيح مسلم ، وسنن أبي داود . وسنن النسائي ، وسنن الترمذي ، وسنن ابن ماجه . ومشكوة المصابيح ، مع ما يعزز دراستها من كتب المصطلح وعلوم الحديث . كما قرأ عندهما كتب الفقه والتفسير والأدب المقررة بكاملها ، وشيئاً من العلوم العقلية .

ولما فاز بسند العلوم الشرعية والعقلية ، متميزاً بمواهبه وجده على سواء من الطلبة النابهين . انتقل إلى سهارنפור ، وجلس في مدرسة (مظاهر العلوم) . وحضر دروس الحديث الشريف عند العارف بالله الإمام المحدث الفقيه مولانا خليل أحمد السهارنפורي ، مؤلف « بذل المجهود في شرح سنن أبي داود » .

وبعد مدة من ملازمته لهذا العارف المحدث الإمام . أجازاه بالحديث وعلومه وبسائر العلوم العقلية والعقلية . وفاز بسند الإتمام والفراغ من الدراسة العليا في سنة ١٣٢٨ فكانت سنه حينئذ ابن ١٨ سنة . وهي سن صغيرة لا يرتقى فيها إلى ذروة هذه المرتبة إلا الأفذاذ النابغون . وقد حضر في هذه المدة أيضاً بعض كتب المنطق والهندسة والرياضي العالية . عند مدرسيها في المدرسة المذكورة ، ومنهم مولانا عبد اللطيف ناظم المدرسة ومولانا عبد القادر البنجابي . ونظراً لمزيد تفوقه وبالف ذكائه ونبوغه عين مدرساً في المدرسة المذكورة فدرس فيها زهاء سبع سنين : علم الفقه والأصول والمنطق والفلسفة وغيرها ثم انتقل منها إلى مدرسة (إمداد العلوم) في تهانہ بهون . واشتغل بتدريس كتب السنة المقررة هناك . وهي الكتب السبعة التي سبق ذكرها . وبتدريس الفقه والتفسير . فأفاد وأجاد . ونخرج على يديه جموع من العلماء الأفذاذ .

نثروا العلم في تلك الربوع ، وأناروا مسالك الشريعة للناس .

ثم فوض إليه مولانا (حكيم الأمة) تأليف كتاب « إعلاء السنن » مع الإفتاء والتدريس . فقام بكل ذلك خير قيام ، وبقي في تأليف (إعلاء السنن) نحو عشرين سنة ، فألفه في ١٨ جزءاً بل مجلداً ، وألف له مقدمتين في جزئين أيضاً ، فتم هذا الكتاب العجيب في عشرين جزءاً ، وأضاف إليها كتاباً آخر سماه : « إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن » ترجم فيه التراجم الواسعة الحيدة للإمام أبي حنيفة وتلامذته وتلامذتهم وهكذا ، مقتصرأ فيه على الفقهاء المحدثين منهم . وطبع الجزء الأول من هذا الكتاب في كراتشي سنة ١٣٨٧ هـ (٢) .

ثم أمره مولانا (حكيم الأمة) بتأليف « دلائل القرآن على مسائل النعمان » على منوال « أحكام القرآن » للجصاص ، وقد ألف منه مجلدين كبيرين انتبيا بسورة النساء ، وهو كتاب جدير أن يقال فيه بلسان الفقهاء والعلماء « النظر فيه نعيم مقيم ، والظفر بمثله فتح عظيم » .

وألف كتباً عديدة بالأردنية حين إقامته في تهانه بيهون . منها « القول المتين في الإخفاء بآمين » ، و « شق الغبن عن حق رفع اليدين » و « رحمة القدوس في ترجمة بهجة النفوس » و « فاتحة الكلام في القراءة خلف الإمام » ، حقق فيه أنه لا تنجب القراءة خلف الإمام في الصلوات كلها . وخاصة الجهرية : أما في السرية فتجوز كما هي رواية عن الإمام أبي حنيفة أيضاً . وقلت للشيخ حفظه الله تعالى أثناء زيارتي له - وقد ذكر لي ذلك - : وهو قول الإمام محمد أيضاً . فقال : نعم وإن رده الكمال بن الهمام . وله « كشف الدجى عن وجه الربا » بالعربية . مطبوع وحده وفي ضمن « الفتاوى الإمدادية » التي كان يجيب بها عن أسئلة المستفتين التي كانت ترد

(٢) أما الآن فقد تشرفت إدارة القرآن كراتشي ، بطبعه كاملاً مع مقلعائها الثلاث ، على الحروف العربية الممتازة ، فله الحمد والشكر .

على خاله (حكيم الأمة) ، مما يتعلق بالفقه وغيره . حتى بلغت سبع مجلدات ضخام . وسماها الشيخ (حكيم الأمة) : إمداد الأحكام في مسائل الحلال والحرام .

ثم انتقل إلى المدرسة المحمدية في رنكون في (برما) . واشتغل هناك بالتبليغ والوعظ والتذكير زهاء سنتين ، ثم رجع إلى تهايه بهون وتابع في تأليف « دلائل القرآن » مع الإفتاء ولتفقيه الناس .

ثم رحل إلى داکه في شرقي باكستان قبل وجود باكستان . وعين بجامعة مدرسا للحديث والفقه والأصول . ثم عين صدر المدرسين بالمدرسة العالية في داکه ، وبقي كذلك ثمانين سنين . وأسس هناك (الجامعة القرآنية العربية) . وهي الآن أحسن مدرسة عليا في شرقي باكستان . لتعليم علوم القرآن والحديث والفقه وغيرها .

ثم انتقل إلى غربي باكستان في أشرف آباد - تندو الله يار التابعة لحيدر آباد - السند ، في دار العلوم الإسلامية ، صدر المدرسين بها ، يدرس الحديث الشريف ويقوم بالإفتاء للسائلين والمستفتين ، وينفع بحاله ومقاله وصالح أعماله الطلبة والمستفدين .

وكان مع ضعفه ومرضه ملتزماً بالأذكار والتوافل . يشهد جميع الصلوات في المسجد ويتحمل لأجل ذلك عناء كبيراً ، وكان لسانه في أواخر عمره رطباً بذكر الله في أكثر الأوقات ، وفي شهر رمضان سنة ١٣٩٤ هـ قد منعه الأطباء عن الصيام لأمراضه المتواردة ، ولكنه لم يرض بذلك . وقال : « إن عباساً رضى الله عنه لم يترك الصيام وهو في التسعين من عمره ، وكان يلقي من الصوم أشدة وعناء ، حتى كان يجلس في مكن من الماء . ولا يرضى بالافتداء فكيف رضى بالقدية ؟ ، وهكذا عاش رحمه الله . حتى توفاه الله تعالى في ذى القعدة من سنة ١٣٩٤ هـ ، أسكنه الله تعالى في جوار رحمته ورضاه ، واستخرج ابنه تاريخاً لوفاته بقوله : « إنه لقي رزوح وريحان وجنة نعيم » .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين . وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . وبعد :

فإن القرآن الكريم كتاب الله تعالى الذي امتاز فيما بين الكتب السماوية بأنه خاتم الكتب ، كما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء . وبأنه الكتاب الوحيد الذي ضمن الله سبحانه بقاءه محفوظاً إلى قيام الساعة ، لا تتغير منه كلمة ، ولا ينحرم منه حرف . وإنه الكتاب الفريد الذي يوق إلى قيام الساعة غصاً طرياً بنظمه ومعناه . وهديه ومغزاه . لا تنقضي عجائبه . ولا تنفذ غرائبه ، لا تستنكر على تطورات الأساليب عباراته . ولا تبلى على مر الدهور معانيه . كلما أمعنت فيه النظر بعين الاعتبار والاسترشاد فزت منه برسالة جديدة . وهداية مفيدة . « كتاب أحسكت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم » .

ولقد شاء الله سبحانه وتعالى أن تكون أمة محمد صلى الله عليه وسلم هي المخاطبة بهذا التنزيل العزيز ، فاختار من هذه الأمة فحولاً وعباقراً قاموا بخدمة القرآن الكريم من كل جهة وناحية خدمة لا يداينهم فيها أحد ممن قاموا بخدمة كتاب ، فشغلوا أعمارهم به تلاوة وقراءة ، وتجويداً وترتيلًا ، وشرحاً وتفسيراً ، واستنباطاً واجتهاداً ، ودعوة وتبليغاً ، حتى لا يمكن لأحد اليوم - مهما بلغ من العلم والخبرة بمكان - أن يحصى هذه الخدمات عدداً ، فضلاً أن يحصيا قراءة وفيها .

إن المكتبة الإسلامية غنية بالتفسير التي ألفها علماء هذه الأمة خدمة لهذا الكتاب المحيد ، فمنهم من جمع في تفسيره سائر فنون التفسير على صعيد واحد ، ومنهم من اقتصر على ناحية من النواحي ، فاعتنى بعضهم بتفسير الكلمات ، وشرح الغريب ، وبيان وجوه الإعراب ، وقام بعضهم بحشد الروايات والآثار الواردة في التفسير ، وصرف بعضهم همته نحو المباحث الكلامية المنشقة من القرآن الكريم ، ونصب بعضهم نفسه لإيضاح وجوه البلاغة والإعجاز - إلى غير ذلك من النواحي التفسيرية المعروفة .

ومن أجل هذه النواحي مرتبة ، وأعلىها قدراً ، وأعظمها نفعا : استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم ، فإن الأحكام الشرعية هي رسالة القرآن العملية ، التي تنير السبيل للإنسان في حياته اليقظة ، وتأخذ بيده إلى الخير في الورطات التي تعرضه في يومه وليلته .

فقامت جماعة من العلماء بجمع هذه الأحكام ، فألفت في ذلك كتب كثيرة . ومن أقدم المؤلفات المعروفة في هذا الموضوع كتاب « أحكام القرآن » للإمام الشافعي رحمه الله تعالى ، بل ذكر صاحب كشف الظنون أنه أول كتاب صنف في أحكام القرآن ، ولكنه لم يصل إلينا ، والكتاب المطبوع المتداول باسم « أحكام القرآن للشافعي » إنما هو من تأليف الإمام البيهقي ، قد جمع فيه

مباحث أحكام القرآن من مختلف كتب الإمام الشافعي رحمه الله .

ثم تتابع فقهاء كل مذهب بتأليف « أحكام القرآن » . ومن أشهر ما ألف في هذا الموضوع :

١ - أحكام القرآن . للشيخ أبي الحسن علي بن حجر السعدي ، المتوفى سنة ٢٤٤ هـ .

٢ - أحكام القرآن ، للقاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق الأزدي البصري المتوفى سنة ٢٨٢ هـ وهو على طريق المالكية . ويتعقبه الجصاص كثيراً . واختصره بكر بن العلاء القشيري باسم « مختصر أحكام القرآن » .

٣ - أحكام القرآن ، للشيخ أبي الحسن علي بن موسى بن يزاد القمي الحنفي . المتوفى سنة ٣٠٥ هـ .

٤ - أحكام القرآن للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي الحنفي ، المتوفى سنة ٣٧١ هـ .

٥ - الجامع لأحكام القرآن . للشيخ أبي محمد القاسم بن أصبغ القرطبي النحوي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ .

٦ - أحكام القرآن ، للشيخ المنذر بن سعد البلوطي القرطبي المتوفى سنة ٣٥٥ هـ .

٧ - أحكام القرآن ، للإمام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ هـ .

٨ - أحكام القرآن ، للشيخ الإمام أبي الحسن علي بن محمد المعروف بالكيا المرامي الشافعي البغدادى المتوفى ٥٠٤ هـ (وهو من رقاء الإمام الغزالي) .

٩ - أحكام القرآن ، للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ .

١٠ - أحكام القرآن ، للشيخ عبد المنعم بن محمد بن فارس الغرناطي ،
المتوفى سنة ٥٩٧ هـ .

١١ - مختصر أحكام القرآن ، للشيخ أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي
المتوفى سنة ٤٣٧ هـ .

١٢ - تلخيص أحكام القرآن ، للشيخ جمال الدين محمود بن أحمد المعروف
بأبي السراج القنوي الحنفي المتوفى سنة ٧٧٠ هـ .

١٣ - الإكليل في استنباط التنزيل ، للعلامة جلال الدين السيوطي
الشافعي رحمه الله ، المتوفى ٩١١ هـ .

١٤ - التفسيرات الأحمدية ، للشيخ أحمد الجونفوري الهندي الحنفي ،
المعروف بملاحيون رحمه الله .

١٥ - نيل المرام من تفسير آيات الأحكام ، للشيخ السيد محمد صديق حسن
القنوجي البخاري رحمه الله .

١٦ - ومن آخر ما ألف في هذا الموضوع كتاب « روائع البيان في تفسير
آيات الأحكام » للشيخ محمد علي الصابوني الحنفي ، حفظه الله تعالى .

ولم يطبع من هذه الكتب - فيما نعلم - حتى الآن إلا كتب البيهقي ، والخصاص ،
وآب بن العربي ، والكنيا الهراشي ، والكتب الأربعة الأخيرة .

وكان الإمام الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله
تعالى من أكثر الناس حرصاً على تأليف جديد في الموضوع . وكانت فكرته
في مبدأ الأمر أن يكون ذلك الكتاب جامعاً لأدلة الحنفية من القرآن الكريم
ييسر واستقصاء ، كما أن كتاب « إعلاء السنن » الذي ألفه مولانا الشيخ
ظفر أحمد العثماني رحمه الله بإرشاد شيخه التهانوي رحمه الله ، جامع لأدلة

الحفيسة من السنة ، ولذلك اقترح في أول الأمر أن يكون اسم الكتاب « دلائل القرآن على مذهب النعمان » ثم بدأ له أن لا يقتصر على ذكر دلائل فحسب ، بل يذكر كل ما يستنبط من آيات القرآن الكريم من فقه وأصول . وأدب وخلق ، وهداية وإرشاد . مع العناية الخاصة بالمسائل التي حدثت في العصور الأخيرة ، ولا يوجد في كتب المتقدمين مباحث وافية في شأنها . وهنالك غير اسم الكتاب إلى « أحكام القرآن » .

وكان الشيخ رحمه الله يود أن يؤلف هذا الكتاب بنفسه . ولكنه كان في عمره الأخير مزدحم الأشغال مع انتقاص القوى واعتراء الأسقام . وكان قد فوض تأليف « إعلاء السنن » إلى ابن أخيه العلامة المحقق الكبير الشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله . فقام بهذا العمل الجليل بأحسن وجه وأتم صورة . ولكنه سافر هذه المرة إلى خارج البلاد . ثم كان الشيخ التهانوي رحمه الله يريد أن يتم تأليف « أحكام القرآن » في أسرع وقت ممكن . فاختر رحمه الله أن يفوض هذا العمل إلى أربعة من أصحابه :

١ - العلامة المحقق الكبير الشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله تعالى .

٢ - حضرة والدي العلامة الفقيه مولانا الشيخ المفتي محمد شفيع رحمه الله تعالى .

٣ - العلامة المحدث الفاضل مولانا الشيخ محمد إدريس الكاندلوي رحمه الله تعالى (صاحب التعليق الصبيح) .

٤ - العلامة الثبت مولانا الشيخ المفتي جميل أحمد التهانوي ، حفظه الله تعالى . ففرق أحزاب القرآن الكريم إلى هؤلاء الأربعة ، فقام كل واحد بتأليف ما فوض إليه من هذا الكتاب ، وربما دعاهم الشيخ رحمه الله تعالى إلى مقره بقريه « تھانہ بہون » ليتمكن من النظر في ما تم تأليفه ، ويتمكنوا

من مراجعته عند الحاجة .

وكان الشيخ رحمه الله تعالى شديد العناية بهذا العمل المبارك الذى يقوم به أصحابه ، فينظر فى ما كتبوه ، ويرشدهم فى معضلاته ، ويشير عليهم بالإصلاح والتعديل ، وفوق كل ذلك أنه جعل هذا التأليف سمير عينيه ، ونديم فكره ، لا يزال يتفكر فيما يجعل الكتاب أكثر نفعاً وأعظم فائدة . وكلما وقع بقلبه استنباط دقيق من آية آية من القرآن الكريم - وذلك أثناء تلاوته ، أو تدبره فى القرآن - أخبر به من كانت تلك الآية فى حصته من هؤلاء الأربعة ، فضمموا تلك الفائدة ما يكتبونه فى تفسير الآية ، وبسطوها ، وأتوا لها بشواهد وتفريعات .

وقد حدثنى شيخى الإمام الداعية الكبير الشيخ الدكتور محمد عبد الحى رحمه الله تعالى - وهو من أجل خلفاء حكيم الأمة الشيخ التهانوى رحمه الله - أنه رآه مراراً فى مرض وفاته ، وقد بلغ به المرض منتهاه ، أنه مضطجع على سريره : منمض عينيه ، فإذا هو يفتحها ويحيل نظره إلى غرفته ، ثم يقول : « أين الشيخ المفتى محمد شفيع ؟ » - وكان الشيخ المفتى محمد شفيع رحمه الله مشغولاً بتأليف حصته من أحكام القرآن فى غرفة أخرى - فيدعوه أصحابه ، فيقول له الشيخ رحمه الله : « ظهر لى آنفاً أن الآية الفلانية تستنبط منها المسئلة الفلانية » ، فيكتب الشيخ المفتى محمد شفيع رحمه الله فى مذكرته ما قاله الشيخ . ويرجع إلى مكانه .

وبهذا تستطيع أن تعرف مدى عنايته بهذا الكتاب - أنه جعله قرين قلبه ونصيب تفكره - حتى فى فراش مرضه الذى توفى . رحمه الله تعالى وطيب ثراه .

وهكذا ألف مولانا الشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله تفسير الحزب الأول من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النساء .

وألف مولانا المفتي جميل أحمد التهانوي حفظه الله من أول سورة
يونس إلى آخر سورة الحجرات .

وألف مولانا الشيخ المفتي محمد شفيع رحمه الله تعالى من أول سورة
الشعراء إلى آخر سورة الحجرات .

وألف مولانا الشيخ محمد إدريس الكاندهلوى رحمه الله من أول سورة ق
إلى آخر القرآن الكريم .

فأتم الأخيران من هؤلاء الأربعة ما فوض إليهما ، ولم يتمكن الأولان
من إكمال حصتيهم ، فألفا منها نصفاً ، وبقي النصف الآخر لا زحام أشغالهم ،
وطول حصتيهم ، ولما حدثت أثناء بناء باكستان من حوادث اضطر من أجلها
كثير من المسلمين أن يهاجروا إلى باكستان ، وكان الشيخان من جملتهم ،
فبالأسف بقي في هذا الكتاب فراغ حصتين :

١ - من سورة المائدة إلى آخر سورة التوبة

٢ - من سورة بنى إسرائيل إلى آخر سورة الفرقان

فبقيت الحصّة المؤلفة من هذا الكتاب في صورة مسودات مخطوطة مدة
سنتين ، وذلك في انتظار أن يقوم أحد بإكمال الحصّة الباقية . حتى لما مضى
على ذلك سنون ، ولم يتمكن أحد من سد هذا الفراغ خاف مولانا الشيخ
شبير على التهانوي - وكان مدير النشر للحكيم الأمة الشيخ التهانوي رحمه الله -
على المسودات المؤلفة من الضياع ، فنشر الحصّة الأولى ، والثالثة ،
والرابعة . ولم يكن غرضه إلا أن تبرز هذه المسودات في حيز الطبع ، لثلاثيها
الأيام . وتبقى محفوظة عند أهل الذوق من العلماء ، ولذلك طبعها على عوز
من الوسائل الكافية طبعاً حجرىً بخط ردئى على ورق بسيط . وأما الحصّة الثانية ،

وهي من تأليف مولانا الشيخ المفتي جميل أحمد التهانوي حفظه الله ، فكانت مسودته بالية جداً ، تحتاج إلى تبيض ، ولم يجد الشيخ من يبيضها ، فلم يتمكن من طبعها .

وإن هذه الأجزاء المطبوعة التي قام بطبعها الشيخ شبير علي التهانوي رحمه الله قد أدت — على رداءة طبعها وكثرة أخطائها — دوراً هاماً في الحفاظ على هذا الكنز الثمين ، ولولا أن الشيخ رحمه الله طبعها في ذلك الوقت ، لحرمنا اليوم من هذا الذخر القيم الذي كان من أعز أماني حكيم الأمة الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله .

وبفضل هذه الطباعة وصل الكتاب إلى أيدي العلماء الذين يقدرون العلم قدره ، ويفضلون الخبر على الخبر ، وينظرون إلى نقائص اللب أكثر مما ينظرون إلى جلال القشر وروعة الغلاف . فبدأوا يستفيدون به ، ويحرصون على اقتنائه ، حتى نفذت نسخته المطبوعة ، ولم يزل الطلب يتزايد ، وكم طلب مني غير واحد من العلماء في شتى البلاد الإسلامية أن أيسر لهم الحصول على نسخة واحدة من هذا الكتاب ، وبدلوا لذلك ما شاء البائع من تمن ، ولكنني لم أستطع تلبية طلبهم لفناده نسخته حتى عند ناشره .

فست الحاجة إلى إعادة طبعه ، وكان أهل العلم يرون أن يطبع هذه المرة طبع الحروف على ما يلائم المذاق المعاصر في نشر الكتب ، ولكن الطباعة العربية في باكستان صعبة جداً ، لعوز الحروف العربية ومنسقيها ، وقلة المصححين ، وغلاء مراحل الطباعة ، وفوق كل ذلك لفقدان من يسهر لإنجاز هذه المهمة بحيث يجعلها نصب عينيه ، وغاية سعيه وجهده .

فأقام الله سبحانه وتعالى لذلك أستاذاً المرحوم مولانا الشيخ نور أحمد - رحمه الله تعالى - مؤسس إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ، الذي يعرف في

أقرانه بعلومهم ، وقوة نشاطه ، فآلمه الله سبحانه وتعالى في أواخر عمره أن يقوم بإبراز تلادنا العلمى الثمين ، وإخراج الكتب النادرة في حقل قشبية من الطباعة . فهو الذى قام بنشر كتاب « إعلاء السنن » — ذلك الكتاب الفخم الضخم (فى عشرين جزءاً) الذى كان نشرة الكتب فى باكستان يقشعرون لإدارة طبعه من أجل المشاكل المذكورة ، فوقف على إخراج هذا الكتاب ليله ونهاره ، وأكب على تذليل صغابه صباح مساء : واجتهد فى هذا السبيل بضعة سنين لا يعرف مللا ولا كللا ، حتى استطاع بتوفيق الله سبحانه أن يأتى بهذا الكتاب العظيم تحفة رائعة لمحبي العلم وطالبيه .

ثم إنه رحمه الله توجه إلى طباعة الكتب النادرة الأخرى . كالمصنف لابن أبى شيبة ، وكتاب الأصل للإمام محمد : وشرح الحموى على الأشباه والنظائر ، وكتاب الآثار ، والجامع الصغير للإمام محمد رحمه الله تعالى .

وفى آخر حياته شرع بتوفيق الله سبحانه فى طباعة هذا الكتاب المفيد « أحكام القرآن » الذى هو بين أيديكم الآن : ومما يؤسفنا جميعاً أنه لم يقدر له أن يرى هذا الكتاب مطبوعاً بهذا الشكل ، ولا قدر لهذا الكتاب أن يرى « النور » قبل وفاته . فانتقل إلى جوار رحمة الله حين بقيت دون إتمام طباعته بضعة ملازم فقط . رحمه الله تعالى رحمة واسعة . وجزاه عن جميع المسلمين خيراً .

ولقد يسرنى أن أنجاله الموفقين — الذين هم بدورهم علماء — يقتفون إثره ، ويواصلون مسيره فى سبيل نشر الكتب العلمية القيمة ، وإلبهم يرجع الفضل فى إبراز هذا الكتاب اليوم فى هذه الصورة التى تقر بها عين كل طالب للعلم ، فجزاهم الله سبحانه وتعالى خيراً ، ووفقهم للزيد من أمثال هذه الأعمال المشكورة . وأعانهم فى هذا السبيل بالتوفيق والتيسير . إنه تعالى على كل شئ قدير .

وأما وصف الكتاب ، فلا أريد أن أخوض في ذلك : فإنه بعد ما وصل
إلى أيديكم غني عن وصف الواصفين . وثناء المادحين ، فالأفضل أن يعرف
المسك بنفحاته ، دون أن يعرف بتقريظاته . وأدعو الله سبحانه وتعالى أن
ينفع به المسلمين ، ويجعله ثقلاً كبيراً في حسنات صاحب فكرته ، ومؤلفيه .
وناشره وطابعه . وكل من أعان على إخراجهِ وتقديمه بين أيدي الناس الطالبين
إنه تعالى سميع قريب مجيب الداعين .

وكتبه محمد تقى العثماني

خادم الطلبة بدار العلوم كرنشى - ١٤

وعضو مجلس الاستئناف الشرعى ،

بالمحكمة العليا باكستان

٢٥ - جادى الثانية - ١٤٠٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمة من المؤلف

الحمد لله الرحيم الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان وعلمه البيان ، وأزل عليه ما هو شفاء ورحمة لأهل الإيمان . هو الذى قدر الأزاق والأقدار والأوزان بيده الخير كله ، وما شان وزان . نحمده على ما هدانا لهذا وما كنا لنهتدى اولا أن هدانا الله ، بيده ملكوت كل شئ وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله . هو المستعان فى بداية كل أمر ونهايته ولفظه ومعناه ، وهو المستغاث لتيسير كل عسير فلا نستعين إلا بإياه ، ولا نعبد غيره ولا نرجو أحدا سواه .

والصلوة والسلام على من بعث للعالم التنزيل معلما ، والمدارك التأويل متما ، أتى من روح المعاني وبيان القرآن ، ما هو كشاف لمعضلات الفرقان ، سيدنا محمد أفضل الخلق وسيد الرسل حبيب الله ومصطفاه ، وعلى آله وأصحابه الذين حموا حماه ، وكشفوا عن مشكله دجاه ، ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان ، لاسيما إمامنا الأعظم أبى حنيفة النعمان ، الذى لو كان الدين عند الثريا لتناوله كما أشار إليه سيد ولد عدنان رضى الله تعالى عنه وأرضاه وخصه بمزيد الفضل منه والرضوان .

أما بعد : فلما وفقني الله سبحانه بمحض فضله وإنعامه لتكميل إعلاء السنن ، الجامع لأحاديث توثيد مذهب إمام الزمن ، فى نحو عشرين مجلدا مع مقدمتين (١) بترتيب حسن ، أشار على من إشارته حكم وطاعته غم ، آية من آيات الله ، مظهر

(١) المقدمة الأولى فى أصول الحديث ، " قواعد فى علوم الحديث " والثانية فى مباحث التقليد والاجتهاد " قواعد فى علوم الفقه " ألفها مولانا حبيب أحمد الكيرانوى رحمه الله ، والثالثة " أبو حنيفة وأصحابه المحدثون " للمؤلف .

قوله عليه الصلاة والسلام : « الذين إذا رأوا ذكر الله » مجدد الملة ، حكيم الأمة ، سند علماء الدهر ، شيخ مشايخ العصر ، مسند الوقت أعظم المفسرين ، سلطان العلم والعمل ، وفي التفسير والحديث والفقه أمير المؤمنين ، مقدم العلماء الراسخين ، أشرف العلماء والأولياء الكاملين ، سيدنا ومولانا محمد المدعو بأشرف على تهانوى متعنا (١) الله تعالى وسائر المسلمين بطول بقائه بالخير والعيش الخفي ؛ أن أجمع ما يستدل به على مسائل الإمام الأعظم إمام الأئمة ، أبي حنيفة النعمان من النصوص القرآنية والإشارات الربانية ، فيما اختلف فيه أئمة الاجتهاد ، من الحلال والحرام والصحة والفساد ، وألحق به تكميلا للفائدة ونميا للعائدة ما يحتاج به غيره من الأئمة مع جوابه ، أو ما يوهم بظاهره خلاف ما عليه الجمهور مع أبي حنيفة وأصحابه .

وكان قد أمر بذلك أولا للمولوى محمد شفيع الديوبندى مدرس دارالعلوم بديو بند ، والمفتي بها سابقا ، فلم يفرغ - أطال الله بقاءه (٢) - لكثرة ما عنده من الأشغال - لإتمامه وتكميله ، بطلانية القلب وفراغ البال ، ولم يكتب في عدة سنين إلا أوراقا عديدة ذكر فيها احكاما معدودة ؛ تستفاد من أوائل سورة البقرة ولو أنه وجد الفراغ لذلك لآتى من العجب العجائب ، ما يسبق به المهرة ، ولكنه كان من القدر المقدور وقوع قرعة الفال باسم هذا المجهول المكسور - مع ما هو فيه من قلة البضاعة في العمل ، وقصر الباع عن هذا الأمر الجلل ، والعبد الضعيف لم يحم حول حماه ، إلا امتثالا لأمر من أمره يكشف عن كل مشكل دجله ، وهو مظهر قوله ﷺ " اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله " . فتحملت هذا الحمل الثقيل وتجشمت هذا الخطب الجليل ، مستمدا من بحار علومه ، مقتبسا من أنوار بدوره

(١) كان نور الله مرقده حيا وقت كتابة هذه الأوراق ، ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته لسادس عشر من شهر رجب ١٣٦٢ هـ ، رفع الله درجاته في أعلى عليين ، وتقبل جسناته ومتعنا بقيوضه وبركاته .

(٢) وقد توفى رحمه الله سنة ١٣٩٦ هجرية .

ونجومه ، راجياً من الله سبحانه تيسير كل عسير ببركة هذا الشيخ النبيل ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

إن المقادير إذا ساعدت ألحقت العاجز بالقادر

ثم دعاني بعض الأحياء إلى جامعة داكا المحمية مكان أسناذى بحر العلوم مولانا محمد إسحاق البردوانى المرحوم - تغمله برحمة الحى القيوم - فاستجبت لدعوته - وليتني لم أجبها - فقوض الشيخ رحمه الله تعالى تأليف أحكام الحزبين الأواين من الأحزاب السبعة للقرآن إلى ، وتأليف الحزبين منها إلى المولوى جميل أحمد التهانوى ، وتأليف الحزبين إلى مولانا محمد شفيع الموى إليه سابقا ، وتأليف الحزب الأخير إلى مولانا محمد إدريس الكاندهلوى ، فكمل الآخرا عملها ، وضاعت مسودة المولوى جميل أحمد منه ، فتكفلت أنا ومولانا محمد شفيع تكميل حصته ، والله المستعان ، وعليه التكلان ، فها أنا أشرع فى المقصود ببذل المجهود ، مستعينا بفضل الحق وعون المعبود .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سورة الفاتحة

أحكام البسملة : الأحكام التي يتضمنها قوله : " بسم الله الرحمن الرحيم " الأمر باستفتاح الأمور للتبرك بذلك والتعظيم لله عز وجل به . وذكرها على الذبيحة شعار ، وعلم من أعلام الدين ، وهو في الذبيحة فرض بقوله : « فاذكروا اسم الله عليها صواف » وقوله : " ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه " . وهو في الطهارة ، والأكل ، والشرب ، وابتداء الأمور نفل . انتهى من الجصاص (١ : ٨) .

ورى أحمد بسند صحيح عن رديف النبي ﷺ قال : عثر بالنبي ﷺ فقات : تمس الشيطان ، فقال النبي ﷺ : « لا تقل : تمس الشيطان ؛ فإنك إذا قلت ذلك تعظم وقال : بقوتي صرعت ، وإذا قلت : « بسم الله » تصغر حتى يصير مثل الدباب » . فهذا من تأثير بركة بسم الله . ولهذا تستحب في أول كل عمل وقول (ذى بال) فتستحب في أول الخطبة ؛ لما جاء : كل أمر (ذى بال) لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أجزم . وتستحب عند دخول الخلاء ؛ لما ورد في الحديث ، وتستحب في أول الوضوء ؛ لما رواه أحمد وأصحاب السنن من رواية أبي هريرة وأبي سعيد وغيرهما مرفوعا : " لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه " وهو حديث حسن . ومن العلماء من أوجها عند الذكر ههنا (وقد بسطنا الكلام في ذلك في أبواب الطهارة من الإعلاء) . وتستحب عند الأكل : لما في صحيح مسلم : إن رسول الله ﷺ قال لأبي سلمة : " قل بسم الله ؛ وكل ييمينك ، وكل مما يليك " . وكذلك تستحب عند الجماع ؛ لما في الصحيحين : عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : « لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال : " بسم الله ، اللهم جنبنا الشيطان ، وجنب الشيطان ما رزقنا " فإنه إن يقدر بينهما ولد لم يضر الشيطان ، أبدا » : قال ابن العربي : واتفق الناس على أنها آية من كتاب الله تعالى في سورة النمل .

اختلاف العلماء في كونها آية في أول كل سورة : واختلفوا في كونها آية في أول كل سورة : فقال أبو حنيفة ومالك رحمهم الله : ليست في أوائل السور بآية منها ، وإنما هي استفتاح ليعلم بها مبدأها ، وقال الشافعي رحمه الله : هي آية في أول الفاتحة قولاً واحداً ، وهل تكون آية في أول كل سورة ؟ اختلف قوله في ذلك . قال ابن العربي : وديننا أن الشافعي لم يتكلم في هذه المسئلة ، فكل مسئلة له فيها إشكال عظيم . فائدة الخلاف في ذلك أن قراءة الفاتحة شرط في صحة الصلوة عند مالك والشافعي (وواجبة عند أبي حنيفة ، فذا ذكره ابن العربي أنها تستحب عنده ، باطل) فتدخل بسم الله الرحمن الرحيم في الوجوب عند من يراه أو في الاستحباب كذلك .

حكم التسمية قبل الفاتحة عند أبي حنيفة : واختلف الروايات عن أبي حنيفة في ذلك ، فنسب التسمية قبل الفاتحة عنده في ظاهر الرواية ، وروى الحسن عنه وجوبها قبل الفاتحة سراً ، صححه الزيلعي في شرح الكثر ، والزاهدني عن الحنفي . وقد أطلال الفخر الرازي في هذا المقام ، وأوردت عشرة حجة لإثبات أنها آية من الفاتحة . وليس بشيء ، لأن البعض منه مجاب عنه ، والبعض لا يقوم حجة علينا : لأن الصحيح من مذهبنا أنها آية مستقلة ، وهي من القرآن وإن لم تكن من الفاتحة نفسها ، وقد أوجب الكثير مناقرتها في الصلوة . وقد تصدى صاحب روح المعاني للجواب عن كل حجة ذكرها الفخر بالتفصيل ، من أراد البسط في ذلك فليراجعه ، وليراجع إعلال السنن أيضاً .

فإن قيل : فهل يجب قراءتها في الصلوة جهراً ؟ قلنا : لا تجب ولا يسن الجهر بها فإن أنس بن مالك رضي الله عنه روى : أنه صلى خلف رسول الله ﷺ ، وأبي بكر ، وعمر : فلم يكن أحد منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . ونحوه عن عبد الله بن مغفل . فإن قيل : الصحيح من حديث أنس : " فكانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين " وقد قال الشافعي : " معناه : أنهم كانوا لا يقرأون

شيئا قبل الفاتحة . قلنا : هذا تأويل لا يليق بالشافعى لعظيم فقهه ، وأنس وابن مغفل إنما قالوا هذا ردا على من يرى قراءة بسم الله الرحمن الرحيم .

ترجيح التسمية سرا في الصلوة : وبالجملة فإن مذهبنا يرجح بأن أحاديثنا وإن كانت أقل فإنها أصح ، بوجه عظيم وهو المعقول في مسائل كثيرة من الشريعة وذلك أن مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة انقضت عليه العصور ومرت عليه الأزمنة من لدن زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك ولم يقرأ أحد قط فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » اتباعاً للسنة المأثورة . بيد أن أصحابنا استحبوا قراءتها سرا قبل الفاتحة ، وأكثرهم أوجبواها . وبذلك تجتمع الآثار الواردة في الباب ، والله تعالى أعلم بالصواب .

قراءة الفاتحة في الصلوة

قال ابن العربي : قد روينا عن النبي ﷺ وأسندنا لكم أنه قال : قال الله تعالى « ابن آدم ، أنزلت عليك سبعا : ثلاثاً لى ، وثلاثاً لك ، وواحدة بينى وبينك . فأما الثلاث التى لى : فألحمد لله رب العلمين ، الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، وأما الثلاث التى لك : فإهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وأما الواحدة التى بينى وبينك : فإياك نعبد وإياك نستعين » يعنى من العبد العبادة ومن الله سبحانه العون .

ذكر الاختلاف في قراءة المأموم الفاتحة : قال أصحاب الشافعى : هذا يدل على أن المأموم يقرأها ، وإن لم يقرأها فليس له حظ في الصلوة . قلنا : نعم ، ولكن قراءة الإمام له قراءة ، كما ورد في الحديث ، وأوردنا له طرقاً عديدة في إعلاء السنن : بعضها صحاح ، وأكثرها مراسيل حسان . وغفلت الشافعية عن دلالة هذا الحديث على أن « بسم الله الرحمن الرحيم » ليس بجزء من الفاتحة . والحديث رواه مسلم عن أبى هريرة بلفظ : قال الله تعالى : « قسمت الصلوة بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى

ما سأل الخ . قال ابن البر : هذا قاطع تعلق المتنازعين ، وهو نص لا يحتمل التأويل ولا أعلم حديثاً في ستموط البسملة أبين منه (زيلعي ١ : ١٧٧) .

قال : ابن العربي : ولعلمائنا في ذلك ثلاثة أقوال : الأول : يقرأها المأموم إذا أسر الإمام خاصة . قاله ابن القاسم . الثاني : قال ابن وهب ، وأشهب في كتاب محمد : لا يقرأ . (قلت : هو قول أصحاب أبي حنيفة في ظاهر الرواية عنهم ، بدليل قوله عليه السلام : من كان له إمام فقراءته له قراءة) . قال محمد بن الحكم : يقرأها خلف الإمام ، فإن لم يفعل أجزأه ، كأنه رأى ذلك مستحباً . والمسئلة عظيمة الخطر ، والصحيح عندي وجوب قرأتها فيما أسر ، وتحريمها فيما جهر إذا سمع قراءة الإمام ؛ لما عليه من فروض الإنصات له ، والاستماع لقراءته ، لأن أمر النبي عليه السلام بقراءتها عام في كل صلاة وحالة ، وخص من ذلك الجهر بوجوب فرض الإنصات ، وبقي العموم في غير ذلك على ظاهره . وهذه نهاية التحقيق في الباب والله أعلم (ص - ٤) . قلت : قد جنح إلى هذا التحقيق بعض الحنفية ، والجمهور منهم على كراهة قراءة المأموم في السرية أيضاً ، لقوله عليه السلام : « من كان له إمام فقراءته له قراءة » وقوله : « وإذا قرأ فأنصتوا » وهو يعم الجهرية والسرية جميعاً . والبسط في إعلاء ، فليراجع .

هل تتعين قراءة الفاتحة في الصلوة فرضاً ؟

وهل تتعين قراءة الفاتحة في الصلوة ولا تجزئ الصلوة بدونها ؟ فعلى قولين مشهورين ، فعند أبي حنيفة رحمه الله ومن وافقه من أصحابه وغيرهم : أنها لا تتعين فرضاً ، بل منها قرأ به من القرآن أجزأه في الصلوة ، وتتعين وجوباً ، فلو قرأ آية من القرآن وترك الفاتحة نسياناً رجب عليه يتنود السهو . وتركها عمداً يورث النقصان فيها حتى يجب إعادتها ، ولو لم يعد أثم ، والقرض صار مؤدى . واحتجوا بعموم قوله تعالى : « فاقراءوا ما تيسر من القرآن » وبما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في قصة المسئ في صلوته : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له : « إذا قمت إلى الصلوة فكبّر ثم اقرأ ما تيسر معك من

القرآن . قالوا : فأمره بقراءة ما تيسر ولم يعين له الفاتحة ولا غيرها ، فدل على ما قلنا .

الجواب عن حجج الجمهور في الباب : وقال بقية الأئمة مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأصحابهم وجمهور العلماء : إنها تتعين في الصلوة فرضا لا تجزئ الصلوة بدونها ، واحتجوا بما رواه مسلم عن أبي هريرة مرفوعا : « من صلى صلوة لم يقرأ فيها بأمر القرآن فهي خداج ثلثا غير تمام » والخداج هو الناقص ، كما فسر به في الحديث غير تمام وهو كما ترى إنما ينتهض حجة على من قال باستحباب قراءة الفاتحة في الصلوة دون وجوبها ، وأما على أبي حنيفة وأصحابه فلا ، فإنهم قائلون بنقصان صلوة من لم يقرأ بها وأوجبوا عليه الإعادة . كما مر . واحتجوا أيضا بما ثبت في الصحيحين من حديث الزهري عن محمود بن الربيع عن عباد بن الصامت : « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . قلنا : مثله يستعمل لنفي الجواز ولنفي الكمال ، كما في قوله ﷺ : « لاصلوة بغير الجار المسجد إلا في المسجد » و « لا وضوء لمن لم يسلم » . وحديث أبي هريرة بلفظ : « فهي خداج غير تمام » يؤيد نفي الكمال لأنني الجواز ، فحملناه على نفي الكمال وقلنا بوجوب قراءتها في الصلوة ، فأدنى ما يطلق عليه القرآن وهو الآية الثامنة منه فرض عندنا .

حجة أبي حنيفة في الباب : لإطلاق الكتاب ، وإطلاق قوله ﷺ للمسي صلوته : « ثم اقرأ ما تيسر من القرآن » . وخصوص الفاتحة واجب بالأخبار والآثار التي ذكرها الخصوم ، وفي ذلك عمل بالدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر ، خصوصا لإهمال الكتاب . كما ارتكبه الخصم . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن .

تفصيل عدد الآيات في الفاتحة : فائدة : لا خلاف أن الفاتحة سبع آيات ، فإذا عدت فيها بسم الله الرحمن الرحيم ، آية أطرد العدد ، وإذا أسقطتها تبين

لنا تفصيل العدد فيها . قلنا : إنما الاختلاف بين أهل العدد في قوله : « أنعمت عليهم » هل هو خاتمة آية أو نصف آية ، ويركب هذا الخلاف على الخلاف في عد « بسم الله الرحمن الرحيم » . والصحيح أن قوله : « أنعمت عليهم » خاتمة آية ، لأنه كلام تام مستوفى ، ورعاية القافية غير لازمة في تعداد الآي ، واعتبره بجميع سور القرآن وآياته تجده صحيحا إن شاء الله تعالى ، قاله ابن العربي (١ : ٤) قلت : وما أسنده ابن العربي من الحديث بلفظ : قال الله تعالى : ابن آدم ، أنزلت عليك سبعا : ثلاثا ، وثلاثا ، وواحدة بيني وبينك إلى قوله : وأما الثلاث التي لك : « فإهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين » صريح في كون قوله : « أنعمت عليهم » خاتمة آية ، وإلا لم تكن ثلثا للعبد ، ولا المجموع سبعا ، لا ابتداء العدد فيه من قوله : « الحمد لله رب العلمين » . فلو ثبت الحديث بهذا اللفظ فهو قاطع للزاع . والله تعالى أعلم .

سورة البقرة

تحقيق حكم المنافقين

قال ابن العربي : الحكم المستفاد ههنا أن النبي ﷺ لم يقتل المنافقين مع علمه بهم ، وقيام الشهادة عليهم أو في أكثرهم (ومعلوم أن نزول هذه الآيات بعد فرض القتال ، لأنها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة) .

وجوه ترك المنافقين على حالهم : واختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال : أحدها أنه لم يقتلهم ، لأنه لم يعلم حالهم سواء . وقد اتفق العلماء عن بكرة عن أبيهم علي أن لقاضي لا يقتل بعلمه وإن اختلفوا في سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا . الثاني أنه لم يقتلهم مصلحة لتأليف القلوب عليه فلا تنفر عنه ، وقد أشار هو ﷺ إلى هذا المعنى فقال : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » . الثالث قال أصحاب الشافعي : إنما لم يقتلهم لأن الزنديق - وهو الذي يسر الكفر

ويظهر الإيمان - يستتاب ولا يقتل . وهذا وهم من علماء أصحابه ، فإن النبي ﷺ لم يستتبه ، ولا يقول أحد : إن استتابة الزنديق غير واجبة ، وكان النبي ﷺ معرضاً عنهم مع علمه بهم .

الرد على من قال : إن الزنديق يستتاب ولا يقتل : فهذا المتأخر من أصحاب الشافعي الذي قال : إن استتابة الزنديق جائزة (غير واجبة) قال ما لم يصح قولاً لأحد . وأما قول من قال : إنه لم يقتلهم ، لأن الحاكم لا يقضى بعلمه في الحدود فقد قتل ﷺ بالمجرد بن زياد بعلمه الحارث بن سويد حين أغفله الحارث يوم أحد فقتله بأبيه ، وكان المجرد قتله يوم بغاث ، فأخبر به جبريل النبي ﷺ فقتله به ؛ لأن قتله كان غيلة ، وقتل الغيلة حد من حدود الله عز وجل . والصحيح أن النبي ﷺ إنما أعرض عنهم تألفاً ومخافة من سوء المقالة الموجبة للتفجير ، كما سبق من قوله . وهذا كما كان يعطى الصدقة للمولفة قلوبهم ، مع علمه بسوء اعتقادهم تألفاً لهم انتهى (١ : ٦) .

قلت : هذا في الأحكام لابن العربي المجرد بن زياد - بالراء قبل الدال .. وإنما هو المجنن بن زياد - بتقديم النال المعجمة على الراء - وفي الاحتجاج بقصته على أن النبي ﷺ كان يقضى في الحدود بعلمه نظر ؛ فقد أخرج الحاكم من طريق محمد بن يحيى بن حبان : أن المجنن كان قد قتل في الجاهلية سويد بن الصامت ، فلما كان يوم أحد قتل الحارث بن سويد المجنن غدرا ، وهرب فلجأ بمكة مرتداً ، ثم أسلم يوم الفتح ، فقتله رسول الله ﷺ بالمجنن انتهى من الإصابة (٦ : ٤٤) . والظاهر من هروبه ولحاقه بمكة أنه كان قد اعترف بالقتل . والله تعالى أعلم . وما يدل على عدم قضائه ﷺ بعلمه في الحدود قوله في المرأة التي لاعت زوجها وجاءت بالولد على الصفة المكروهة : " لولا الإيمان ؛ لكان لي ولها شأن " والحديث في الصحيح .

الفرق بين المنافق والزنديق : والذي يظهر من قوله ﷺ : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم

إلا بحقها ، وحسابهم على الله " أنه كان مأموراً بالحكم على الظاهر دون عقد الضمير ، مالم يظهر بالقول أو العمل ظهوراً بيناً لايشك فيه أحد من الشهود . والمنافقون في عهده ﷺ لم تقم على كفرهم شهادة ظاهرة ؛ بل كان ظاهرهم مع المسلمين يصلون ويتصدقون ويجاهدون ، وكان منهم من هو معلوم النفاق بالقرائن والأمارات ، لا بالبينات والشهادات ، وكان ﷺ يعرفهم باحن القول وبالمياء ، ويعرف نفاق بعضهم بالوحى ، ولكنه لم يقتلهم لكونه مأموراً بالحكم على الظاهر دون عقد الضمير . وليس الزنديق الذى يسر الكفر ويظهر الإيمان ، وقامت البيئة العادلة على إبطانه الكفر مثل هؤلاء المنافقين الذين لم يقم على كفرهم بينة ، وإنما علم نفاقهم بالقرائن والأمارات ، أو بلحن القول والسيما أو الوحى الذى استأثر الله به نبيه ﷺ ولم يطلع غيره عليه . وفى سورة براءة وسورة محمد ﷺ وغيرهما آيات فى ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم ، دون حملهم على أحكام سائر المشركين . إذا انتهينا إلى مواضعها ذكرنا إن شاء الله أحكامها ، واختلاف الناس فى الزنديق واحتجاج من يحتج بها فى ذلك ، فانتظر .

الإيمان ليس بالإقرار بدون الاعتقاد : وفى قوله تعالى : " وما هم بمؤمنين " دلالة على أن الإيمان ليس هو الإقرار بدون الاعتقاد ؛ لأن الله تعالى قد أخبر عن إقرارهم بالإيمان ونفى عنهم سمته بقوله : " وما هم بمؤمنين " قاله الجصاص (٢٥:١) .

تحقيق أن الكفار مخاطبون بالفروع أم لا

الكفار مخاطبون بالإيمان إجماعاً ، وكذا بالمشروع من العقوبات والمعاملات ، وكذا بالفروع وعامة الشرائع فى حكم المواخذة فى الآخرة باختلاف ، ذكره فى المنار وغيره . وأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فالصحيح أنهم غير مخاطبين به ، وما نسب إلى أهل العراق من مشائخنا ، وإلى الأكثر من أصحاب الشافعى من كونهم مخاطبين بوجوب الأداء فى الدنيا ، فهو موول بأنهم مأمورون بأن يؤمنوا ثم يصلوا كما فى عامة كتب الأصول . وذهب التجاريون إلى أنهم مكلفون بالفروع فى حق الاعتقاد فقط ، والصحيح المؤيد بالنصوص والآيات هو ما ذهب إليه الجمهور

أنهم مخاطبون بإعتقاد الشرائع ، وكذا بأدائها باستجماع شرائطها : منها تقديم الإيمان . ولكن لا يظهر فائدة الاختلاف إلا في الآخرة ، بأنهم كما يعذبون على ترك اعتقاد حقيقتها يعذبون على ترك العمل بها أيضا . ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » وقوله سبحانه : « ما سلككم في سقر ، قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » . ولعل إمامنا أبا حنيفة رحمه لأجل هذا لم ينص ظاهراً على شئ في المسئلة ، ولكن في كلام صاحبه الثاني ما يدل عليها ، كذا في الروح .

قلت : وكذا في كلام محمد ما يدل عليها أيضاً ، فقد قال في الحجج ، قال أهل المدينة : لا يحل للمسلم تخليل الخمر ، ولا يحل بيعه ، ولا أكله . قال محمد : وما بأس بهذا ، أليس جلد الميتة يذبح وهو للمسلم فيحل الانتفاع به ، وقد حرم الله الميتة كما حرم الخمر أرايتم إن كانت الخمر لنصراني ، فأفسدها فجعلها خلا ، أترون بأساً للمسلم أن يشربها فيأكلها ؟ قالوا : فإن قلنا : هذا لا بأس به ، فما تقولون ؟ قيل لهم : كأنكم ترون الخمر حلالاً للكافر والخمر حرام للمسلم والكافر ، وعلى جميع الناس أن يحرموا ما حرم القرآن وأن يحلوا ما أحل القرآن انتهى (ص - ٢٥٨) .

ومما يستدل به للجمهور قوله : " يا أيها الناس اعبدوا ربكم " فإن لفظة الناس عامة للمؤمنين والكفار . قال في الكشف : المراد بعبادة المؤمنين ازديادهم منها وإقبالهم وثباتهم عليها . وأما عبادة الكفار فشرط فيها مالا بدلاً منه ، وهو الإقرار (بالقلب واللسان للتوحيد والرسالة) كما يشترط على المأمور بالصلوة شرائطها من الوضوء والنية وغيرها ، ومالا بد للفعول منه فهو مندرج تحت الأمر به ، وإن لم يذكر ، حيث لم يتفعل إلا به ، وكان من لوازمه انتهى .

فأروى عن ابن مسعود وعلقمة من : إن كل شئ ينزل فيه « يا أيها الناس » مكى « يا أيها الذين آمنوا » مدنى إن صح ولم يؤول ، لا يوجب

تخصيص هذا العام بوجه بالكفار ، بل هم أيضاً داخلون فيه ومأمورون بأداء العبادة كالإعتقاد انتهى . وفي المظهرى : « يا أيها الناس اعبدوا » خطاب لجميع الناس من أهل الخطاب ، عموماً الموجودين ومن سيوجد ، تنزيلاً لهم منزلة الموجودين ، لما تواتر من دينه ﷺ أن مقتضى أحكامه وخطابه شامل للقبليين ، ثابت إلى يوم القيامة . والخطاب بوجوب العبادة شامل للمؤمنين والكفار ، فالكفار مأمورون بها بعد إتيان شرطه من الإيمان انتهى . وأما ما روى عن ابن عباس في تأويل قوله تعالى : « اعبدوا ربكم » وحدوه ، فراده - والله أعلم - أفردوا الطاعة والعبادة لربكم دون سائر خلقه ، لأن معنى العبادة : الخضوع لله بالطاعة والتذلل له بالاستكانة . قاله الطبري (١ - ١٢٥) .

الفرق بين الخبر والبشارة

قال ابن العربي : قال علمائنا البشارة هي الإخبار عن المحبوب ، والندارة الإخبار بالمكروه ، وذلك في البشارة يقتضى أول مخبر بالمحبوب ، ويقتضى في الندارة كل مخبر ، وترتب على هذا مسألة من الأحكام : وذلك قول المكلف : من بشرني من عبيدى بكذا فهو حر ، فاتفق العلماء على أن أول مخبر له به يكون عتقاً دون الثاني ، ولو قال : من أخبرني من عبيدى بكذا فهو حر فهل يكون الثاني مثل الأول أم لا ؟ اختلف الناس فيه ، فقال أصحاب الشافعى : يكون حراً ، لأن كل أحد منهم مخبر ، وعند علمائنا أى المالكية لا يكون حراً ، لأن الحالف إنما قصد خبراً يكون بشارة ، وذلك يختص بالاول ، وهذا معلوم عرفاً ، فوجب صرف اللفظ إليه انتهى (ص - ١ - ٨) .

قلت إذا قال : من أخبرني بكذا فالقول ما قاله الشافعى ، لأنه عقد اليمين على خبر مطلق ، فيتناول سائر المخبرين ، بخلاف ما إذا قال : بشرني ، فإنه عقدها على خبر مخصوص بصفة ، وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ، ولا يحدث إلا بخبر الأول دون غيره . قاله الحصص (١ - ٣٠) .

فإن قيل : فقد قال الله تعالى : « فبشرهم بعذاب اليم » فاستعمل البشارة في المكروه . فالجواب : أنهم كانوا يعتقدون أنهم يحسنون ، وبحسب ذلك كان نظرهم (وانتظارهم) للبشرى ، فقيل لهم بشارتكم على مقتضى اعتقادكم عذاب اليم ، فخرج اللفظ على ما كانوا يعتقدون انتهى قاله ابن العربي (١١ - ٨) .

الأصل في الأشياء الإباحة

اختلف العلماء في هذا الباب على ثلاثة أقوال : الأول : إن الأشياء كلها على الحظر حتى يأتي دليل الإباحة ، وهو مذهب عامة الشافعية ، الثاني : إنها كلها على الإباحة حتى يأتي دليل الحظر . وهو مذهب الكرخي ، وأبي بكر الرازي ، وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية ، وأجمهور المعتزلة ، كذا في التفسير الأحمدي ومسلم الثبوت . الثالث : إنها لاحكم لها حتى يأتي الدليل بأى حكم اقتضاه فيها (وهو قول الأشعرى ومن تبعه) كذا في أحكام القرآن لابن العربي المالكي .

وقال الإمام أبو بكر الجصاص في قوله تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » : إنه يحتاج به على أن الأشياء على الإباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه شيء إلا ما قام دليله . ونظيره : قوله تعالى : (ويخبر لكم ما فى السموات وما فى الأرض) وقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (٨ : ١) . ومثله في الروح .

تحقيق الخلاف بين الحنفية والشافعية في أن الأصل هو الإباحة أو الحظر والذي ظهر للعبد الضعيف أن الخلاف بين الحنفية والشافعية في إصالة الإباحة أو الحظر ليس في جميع الأشياء ، وإنما الخلاف بينهم في بيع الربويات بمنسها أو ما يشاركها فقط ، فالأصل عند الشافعية والمالكية في بيع الربويات التحريم إلا ما قام الدليل على إباحته ، واجتجوا بقوله ﷺ (لا تبيعوا الذهب بالذهب ، ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء) (لفظ مسلم رحمه الله تعالى في

حديث أبي سعيد : وفي حديث عبادة : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين ، فمن زاد أو أزداد فقد أربا ، (لفظ مسلم أيضا) ومن قوله ﷺ في الحديث الذي رواه عمر رضي الله عنه : (الذهب بالوزن ربأ إلا هاهنا) الحديث متفق على صحته . ومن قوله ﷺ : (فإذا اختلف هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد) لفظ مسلم في حديث عبادة .

وجه الاستدلال أنه ﷺ في الحديث الأول صدره بالنهي ثم استثنى منه ، وفي حديث عمر رضي الله عنه صدر بالحكم على ذلك يالربا ثم استثنى ، وفي الحديث الآخر - وهو بقية حديث عبادة - علقه على شرط ، والمشروط عدم عند عدم الشرط والأصل علمه . فجروا على هذا الأصل في مسائل من باب الربا : كسالة بيع الحفنة بالحفتين ، والجهل بالمائلة ، وغير ذلك من مظان الاشتباه وتعارض المآخذ ، إذا تساوت أو جواا الحكم بالتحريم عملا بالأصل .

وخالفهم الحنفية في ذلك ، وقالوا : الأصل في بيع الربويات مجنسها الجواز لإندارجه في قوله تعالى : « وأحل الله البيع » وعقود الربا وسائر ما نهى عنه من البيوع مخرج من ذلك الأصل . ومالك التحقيق : أن عقد الربا اشتمل على وصف مفسد ، فهو كسائر البيوع التي اقترن بها ما يفسدها . قال الشريفي المراغي الشافعي : الأصل عندنا في الأموال الربوية التحريم ، والجواز ثبت على خلافة عند المفاضلة . وقال المنذرى : الأصل في الأموال الربوية بخطر البيع حتى يتجه تحقيق التماثل ، وعند أبي حنيفة رحمه الله الأصل لإباحة البيع حتى يمنعه حقيقة التفاضل .

ترجيح قول الحنفية : إن الأصل في بيع الربويات الإباحة : وقول الحنفية أصح ، فقد اشتهر عن الشافعي رحمه الله في كلامه في معنى قوله تعالى : « وأحل الله البيع » أن أظهر معانيه عنده أنها عامة تناول كل بيع ، وتقتضى إباحة جميعها إلا ما خصه الدليل . وذكر في شرح المهلب أن هذا القول أصح الأقول عنده

وعند أصحابه . وعقد الربا فرد من أفراد البيوع ، فيكون الأصل فيه الجواز كما قلنا ، وما خرج منها بالتخصيص كان على خلاف الأصل وقد صرح الشافعي رحمه الله في الأم بأن أصل البيوع كلها مباح إلا ما نهى عنه النبي ﷺ وما في معناه وقد اضطربت الشافعية والمالكية في التخلص من هذا الإشكال ، فقالوا مرة : مسلم أن الآية شملت دلالتها كل بيع وأخرج منها عقود الربا بقوله : (لا تبيعوا الذهب بالذهب) الحديث وبقوله تعالى : « وحرم الربا » فصار هذا - أي قوله وحرم الربوا - أصلاً ثانياً أخص من الأول ، لأن هذا خاص بالربويات ، ثم استثنى من هذا الأصل الثاني أحوال : وهو ما إذا حصلت المساواة والحلول والتفاضل في الجنس الواحد ، والحلول والتفاضل خاصة في الجنسين . قالوا : فأبو حنيفة رحمه الله نظر إلى الأصل الأول - وهو إباحة البيوع - وجعل صبرة المفاضلة في الربويات ، ثم جعل حالة التماثل مخرجة منه . وقالوا أخرى بمنع تسمية شيء من البياعات الفاسدة بيعاً ، وقالوا : إن نفي الحكم عن الاسم يمنع من وقوع الاسم عليه لإيجازاً ، قاله القاضي عبد الوهاب المالكي ، شرح المذهب (١٠ : ٢٤) .

الجواب عن حجج الخصوم في الباب : وهذا كما ترى كله تمشية للمذهب ، لا يخلو عن تحمل وتكلف ، وتحكم مستغنى عنه . أما قولهم : إن قوله تعالى : (وحرم الربا) أصل ثان أخص من الأول وهو قوله « أحل الله البيع » ففيه أن الربا إن كان فرداً من أفراد فلا معنى لجعل قوله « وحرم الربا » ١٢ أصلاً ثانياً لكونه منظوياً تحت الأول مستثنى منه في الحكم ، وإن لم يكن فرداً من أفراد فلا معنى لجعله أصلاً لبيع الربويات من الأموال ، وهذا ظاهر جداً . وأما قولهم بمنع تسمية شيء من البياعات الفاسدة بيعاً فباطل بالإجماع ، لم يزل الفقهاء خلفاً عن سلف يقسمون البيع إلى صحيح وفاسد . وتعليقهم بأن نفي الحكم عن الاسم يمنع من وقوع الاسم عليه باطل أيضاً ، ألا ترى أن المرأة المستكرهة على الزنا مرفوع عنها حكم الزنا وهي زانية لغة ، وعرفاً ، وشرعاً ، وكذلك من أكره على شرب الخمر ، ونحوها شارب خمر إجماعاً ، مع كونه مرفوعاً عنه

حكمه . فكذلك البيع إذا تحقق معناه - وهو مبادلة المال بالمال بالتراضى - فلا بد من وقوع اسم البيع عليه حقيقة ، إذ لا معنى للحقيقة إلا تحقق معناها فافهم .

وأما احتجاجهم ببعض ألفاظ الحديث فنقول : قد اختلفت الرواة في ذلك ، ففي بعض ألفاظ مسلم في حديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه مرفوعاً : الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل يدا بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربأ « وهكذا هو في حديث ابن عمر عن أبي سعيد عند البخارى وهذا هو لفظ حديث عبادة عند الجماعة ، ولفظ أبي هريرة عند مسلم ، ولفظ ابن عمر عند مالك في الموطأ . وفي مسند أحمد عن شرجيل أن ابن عمر وأبا هريرة وأبا سعيد حدثوا أن رسول الله ﷺ قال : « الذهب بالذهب مثلاً بمثل ، والفضة بالفضة مثلاً بمثل عينا بعين كذا في شرح المذهب (١٠ : ٦٥) فليس في هذا اللفظ صيغة نهى واستثناء ، فكان المعنى الحكم بإيجاب المائثلة . وإذا اختلفت الرواة في لفظ الحديث يرجح ما هو أشبه بالكتاب ، واللفظ الذى رجعنا إليه بقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » .

وأبضا فإن النهى والاستثناء في معنى كلام واحد عندنا وهو النهى عما وراء المستثنى وإيجاب المستثنى فعنى قوله : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل يدا بيد » أى بيعوها مثلاً بمثل إلخ كما ذكره الأصوليون منا ، وأقاموا على ذلك الحجة والبرهان . فقول السبكي في تكملة شرح المذهب : « إن دعواهم هذه ممنوعة لا دليل عليها (١٠ : ٢٣) دليل على عدم مراجعته لأصول القوم .

وأبضا لا يتصور الحكم بدون محله المائثلة وهو القابل لها ، فعرفنا أن المحل الذى لا يقبل المائثلة في الكيل والوزن إجماعاً خارج من حكم الربا .

فهذا هو محل اختلاف الحنفية والشافعية في كون الأصل هو الإباحة أو التحريم ، وليس من شأن كون الأصل في الأشياء كلها الإباحة عند فريق والحظر

عند آخر .. وإنما منشأه كون قوله تعالى : « وأحل الله البيع » أصلاً قد استثنى منه الربا بقوله : « وحرم الربا » أو كون قوله : « وأحل الله البيع » أصلاً وقوله : « وحرم الربا » أصلاً آخر فافهم ، واغتم هذا التحرير ، فلعلك لا تجده عند غيري إن شاء الله تعالى .

ثم كون الأصل عند بعض الحنفية والشافعية الإباحة في الأشياء كلها لا ينافي كون شيء منها حراماً لعينه كالزنا والخمر ، أو لغيره كأكل مال الغير ، أو مكروها كراهة تزينة أو تجريم كأكل الفرس أو سيور الهرة ؛ لأن كل ذلك قد ثبت بالأدلة القطعية أو الظنية ، وإنما الكلام فيما لم يوجد فيه دليل أصلاً .

وأما ما تمسك به الإباحية من أن مال المسلمين مباح لكل واحد أن يأخذ ما شاء لا يمنع أحد أحداً ، وإن الله تعالى إذا أحب عبداً لم يضره ذنب ومباشرة حرام ، كما صرح به الإمام الزاهد فعاد الله منه ، وأن هذا من ذلك ؟ ولهذا قال القاضي البضاوي في جوابه : وهو يقتضي إباحة الأشياء النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب غارضة ، فإنه يدل على أن الكل للكل ، لا أن كل واحد لكل واحد كذا في التفسيرات الاحمدية (ص : ١٢ ، ١٣) . فسقط ما ذكره ابن العربي من أنه لو أبيح جميعه لجميعهم جملة مثورة النظام ، لأدى ذلك إلى قطع الوصائل والأرحام ، والتهاوش في الحطام انتهى . والله تعالى أعلم بالصواب ..

المقالة الرضية في حكم سجدة التحية

تحقيق حكم السجود لغير الله

اعلم أن كلمة الأمة الحمديدية على صاحبها الصلوة والتحية قد اجتمعت على أن السجود لغير الله تعالى كفر بواح ، وارتداد صراح ، لو على وجه العبادة والتقرب إليه (أعاذنا الله تعالى منه) وهو مما يستحيل أن يكون مباحاً في شريعة من الشرائع ، أو لأمة من الأمم في وقت من الأوقات ، ولم يرو عن أحد ممن ينتحل

ملة سماوية أو شريعة إلهية جوازها أو ارتكابه ؛ وإن كان على وجه التحية والتعظيم دون العبادة ، فالمسجود له. إن كان مما لا يسجد له إلا كافر وكانت السجدة له من شعار الكفرة كالسجود للصنم أو الشمس ، أو الصليب ، أو غيرها من الأبنية والأشجار التي يسجد لها البراهمة في بلاد الهند ، فهو أيضا كفر إجماعاً ، لا يختلف فيه إثنان : ولا ينتطح فيه عتران ؛ لأننا لا نحكم إلا بالظاهر وهو لا يحتمل التأويل فمن سجد للصنم أو الشمس ، أو ذهب إلى الكنائس والمناذر مع شد الزنار في وسطه ، جعل يتأول بأنه لم يفعل ذلك بنية العبادة بل للتحية والتعظيم ، كذب الظاهر ، لأن هذه الأشياء لا سبيل إلى تعظيمها إلا بقصد العبادة عادة . ولو اعتدنا بأمثال هذه التأويلات علدا في هذا الباب لم يبق كافر كافرا ، فإن عيدة الأصنام كلهم يزعمون أنهم إنما يعبدونها ليقربوهم إلى الله زلفى ، نعم : يكون حكمتنا بذلك مقصوراً على الظاهر في أحكام الدنيا ، وأمر الباطن والحقيقة موكولا إلى عالم السرائر والضرائر .

قال العلامة ابن الحجر الميشتي في الإعلام بقواطع الإسلام عن شرح المواقف : إن من صدق بما جاء به النبي ﷺ ومع ذلك سجد للشمس كان غير مؤمن بالإجماع ، لأن سجوده لها يدل بظاهره أنه ليس بمصدق ، ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمتنا بعدم إيمانه (إلى قوله :) حتى لو علم أنه لم يسجد على سبيل العبادة واعتقاد الإلهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره بينه وبين الله ، وإن أجرى عليه حكم الكافر في الظاهر انتهى (٣٣ : ١) مع الزواجر) ومثله في الزواجر لابن حجر أيضا ، حيث قال : وفي معنى ذلك بكل من فعل فعلا أجمع المسلمون على أنه لا يعسر إلا من كافر وإن كان مصريا بالإسلام ، كالمشي إلى الكنائس مع أهلها ذويهم من الزناثير وغيرها (٢٤١ : ١) .

فالخاص : إن السجود لغير الله تعالى إن كان يقصد العبادة ، أو على شعار الكفرة بوجه يدل بظاهره أنه للعبادة فهو كفر إجماعاً ، وإن كان فاعله يتكرر قصده للعبادة ، إلا إذا ثبت عنده في ذلك من الإكراه وأمثاله ، أو علم باليقين أنه فعله استهزاء أو مسخرة ، فلا يحكم بكفره كما في الزواجر (٢٤١ : ١) .

بقى ما إذا لم يقصد العبادة والمسجود له مما لا يسجد له الكفار فهذا مما اختلفوا في كونه كفراً أو ارتداداً ، بعد ما اتفقوا على أنه حرام ومعصية كبيرة يخشى على فاعلها الكفر ، كما في الإعلام (٢ : ٣٤) عن الروضة للنووى : قال : وليس من هذا ما يفعله كثيرون من الجهلة الظالمين من السجود بين يدي المشائخ ، فإن ذلك حرام قطعاً بكل حال ، سواء كان للقبلة أو لغيرها ، وسواء قصد السجود لله تعالى أو غفل . وفي بعض صورته ما يقتضى الكفر (أعاذنا الله تعالى من ذلك) انتهى وكما في خطر رد المحتار عن الزيلعي (٥ : ٣٣٨) : ذكر الصدر الشهيد أنه لا يكفر بهذا السجود لأنه يريد به التحية . وقال شمس الأئمة السرخسي : إن كان لغير الله تعالى على وجه التعظيم كفر . وفي الظهيرية : يكفر بالسجدة مطلقاً وفي كراهية الهندية : في الباب الثامن والعشرين : من سجد للسلطان على وجه التحية ، أو قبل الأرض بين يديه لا يكفر ، ولكن يأثم ، لارتكابه الكبيرة ، هو المختار . قال الفقيه أبو جعفر الهند واني : وإن سجد للسلطان بنيسة العبادة أو لم تحضره النية فقد كفر ، كذا في جواهر الأخلاط انتهى .

ثم من ذهب إلى أنه كفر مطلقاً قال : إنه لا فارق بين السجود للصنم والشمس ، وبين السجود للآباء والمشائخ وغيرهم من المخلوقين . ومن فرق بينهما قال : إن مشروعية التعظيم في حق الآباء والمشائخ وأمثالهم ، وجواز السجود لهم في الشرائع السابقة ، كما في قصة يوسف عليه السلام وفي قصة آدم عليه السلام من سجود الأبوين والإخوة للأول وسجود الملائكة للثاني ، قامت شبهة دارئة لحكم الكفر ممن سجد لهم ، وعند وقوع الشبهة لا نحكم بكفره وإن كان على شفاخرة منه لخطر الحكم بكفر المسلم هذا ملخص ما في الإعلام (٢ : ٣٣) بعد ما ذكر من استشكل العز بن عبد السلام الفرق بينهما بما نصه : وعلى هذا فهذا الجنس (أى سجود التحية) قد ثبت للوالد ولو في زمن من الأزمان وشريعة من الشرائع ، فكان شبهة دارئة لكفر فاعله ، بخلاف السجود لنحو الصنم أو الشمس ، فإنه لم يرد هو ولا ما يشابهه في التعظيم في شريعة من الشرائع ، فلم يكن لفاعل ذلك شبهة ،

لا قوية ولا ضعيفة ، فكان كافرا . ولا نظر لقصد التقرب فيما لم ترد الشريعة بتعظيمه بخلاف ما وردت بتعظيمه فاندفع الاستشكال واتضح الجواب عنه ، هذا بيان مذاهب الأئمة في السجود لغير الله تعالى وتفصيل أحكامه .

وأما قوله تعالى : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » الآية فقال ابن العربي رحمه الله في الأحكام له : اتفقت الأ على أن السجود لآدم لم يكن سجود عبادة وإنما كان على أحد وجهين : إما سلام الأعاجم بالتكفي والإحناء والتعظيم ، وإما وضه قبة كالسجود للكعبة وبيت المقدس - وهو الأقوى ، لقوله في الآية الأخرى فقعوا له ساجدين - (وهو مشعر بأنهم أمروا بوضع الوجوه على الأرض بين يديه) ولم يكن على معنى التعظيم ، وإنما صدر على وجه الإلزام للعبادة واتخاذ قبة ، وقد نسخ الله تعالى جميع ذلك في هذه الملة انتهى (١ : ٨) .

وقال الجصاص ، قد كان السجود جائزا في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ، ويشبه أن يكون قد كان باقيا إلى زمان يوسف عليه السلام ، فكان فيما بينهم لمن يستحق ضربا من التعظيم ويراد لإكرامه وتجييله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا ، وبمنزلة تقبيل اليد ، وقد روى عن النبي ﷺ في إباحة تقبيل اليد أخبار رقد روى الكراهة ، إلا أن السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس رضى الله تعالى عنهم أن النبي ﷺ قال : « ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر ، ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » من عظم حقه عليها لفظ حديث أنس بن مالك انتهى قال : ومن الناس من يقول : إن السجود كان لله ، وآدم كان بمنزلة القبة لهم ، وليس هذا بشئ ، لأنه يوجب أن لا يكون لآدم في ذلك حظ من التفضيل والتكرمة (على الساجدين له ، لأن كون الشئ قبة لا يستلزم أن يكون أفضل من الساجد له ، كالكعبة وبيت المقدس ، فإن المؤمن أعظم حرمة منها عند الله تعالى) . وظاهر ذلك يقتضى أن يكون آدم منفصلا مكرما ، يدل على ذلك قول إبليس فيما حكى الله تعالى : « أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً » قال :

أرأيتك هذا الذي كرمت على « فأخبر أن امتناعه من السجود كان لأجل ما كان من تفضيل الله وتكرمه بأمره بإياه بالسجود له ، ولو كان الأمر بالسجود له على أنه نصب قبله للساجدين من غير تكربة له ولا فضيلة لما كان لآدم في ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة انتهى (١ : ٣١ ، ٣٢) مع تقديم وتأخير ،

قال العبد الضعيف عفا الله عنه إن ملاحظة ما اختصت به هذه الأمة المحمدية ، على صاحبها ألف ألف صلاة ونجحة ، من المرايا في الأحكام وأعلامها ، وما تكفل الله سبحانه وتعالى لها من حفظ هذه الشريعة وأحكامها ، تقتضى حاجتها عن أسباب الشرك ودوايعه كما حمت عن عينه ودوايعه ، فإن من حار حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، بخلاف الأمم السابقة ، فإنها إنما حرم عليها عين الكفر والشرك ، ولم يحرم عليهم كل ما عسى أن يكون سببا للإبتلاء به ، لأن الله تعالى لا يشدد على الناس ما لم يشددوا على أنفسهم بالتجاوز عن الخلود ، ولأجل ذلك كانت التصاویر والتماثيل وصنعتها مباحة للأمم السابقة كما يشعر به قوله تعالى « يعنلون له ما يشاء من محاريب وتماثيل » الآية وقوله تعالى : « وأخلق لكم من الطين كهيئة الطير » وأمثاله ، وحرم كل ذلك على هذه الأمة لكونه قد صار استعمالها بالتعظيم ذريعة إلى الإبتلاء بالشرك . ومن هذا القبيل تنبيه عليه السلام عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها واستوائها كما رواه الستة ، ونهيه عليه السلام للغنيد أن ينادوا بسيدهم بيارب ، وللسيد أن ينادى عبده بيا عبد ، كما رواه مسلم في الصحيح ، حلوا أن يكون ذلك في مدى الدهر ذريعة إلى الشرك وعبادة المخلوقين ، فتهلك الأمة كما هلكت الأمم قبلها .

ولذا تقرر ذلك فقد حصص الحق في حكم سجود التحية أنه ليس بكفر في نفسه ، ولا شركا في ذاته ، ولذا أبيض في الشرائع السابقة ، إلا أنه صار ذريعة إلى الشرك في القرون انخالية فضلوا به وهلكوا ، فاقبضت العناية الإلهية بهذه الأمة الأمية تحريم السجود لغير الله تعالى عليها مطلقا وإن كان بمنزل عن قصد العبادة ،

ونسخ ما كان عليه الأئم السابقة من جواز السجود بقصد التحية والتعظيم ، فافهم
وكن مع الشاكرين لنعمة الله ، والقابلين لها ولا تكن من الجاحدين .

الجواب عن نسخ ما ورد في الكتاب في سجود التحية بأخبار الآحاد
لا يقال : كيف جاز لكم القول بنسخ الكتاب بخبر الواحد ؟ لأننا نقول : إن الخبر
الذي جعلته الأمة ناسخاً لظاهر القرآن قد بلغ حد الشهرة بل هو متواتر ، كما ذكره
أمير المؤمنين في التفسير أعظم المفسرين في زمانه ، حجة الله على العالمين في عصره
وأوانه ، أشرف العلماء والمشائخ ، حكيم الأمة مجدد الملة ، في هو امش تفسيره
بيان القرآن بما لفظه : سجدة التحية كان مشروعاً ، في شرع من قبلنا ونسخ في
شرعنا ، والناسخ ما رواه الترمذى عن النبي ﷺ قال : « لو كنت آمراً أحداً
أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » . وفي العزيزى : قال الشيخ :
حديث صحيح انتهى . قال الترمذى : وفي الباب عن معاذ بن جبل ،
وسراقة بن مالك ، وصهيب ، وعقبة بن مالك بن جعشم ، وعائشة ،
وابن عباس ، وعبد الله بن أبي أوفى ، وطلق بن علي ، وام سلمة ،
وأنس ، وابن عمر انتهى . وفي نيل الأوطار : وقد روى حديث أبي هريرة
المذكور بإسناد فيه سليمان بن داود الباهي ، وهو ضعيف ، وأخرج قصة معاذ
المذكورة في الباب (التي عزاها الماتن إلى أحمد وابن ماجه عن عبد الله بن أبي
أوفى) البزار بإسناد رجاله رجال الصريح ، وأخرجها أيضاً البزار والطبراني بإسناد
آخر ، وفيه النحاس بن قهم ، وهو ضعيف ، وأخرجها أيضاً البزار والطبراني بإسناد
آخر رجاله ثقات . وقضية السجود ثابتة من حديث ابن عباس عند البزار ، ومن
حديث سراقة عند الطبراني ، ومن حديث عائشة عند أحمد وابن ماجه ومن حديث
عصمة عند الطبراني ، وعن غير هؤلاء . وحديث عائشة الذي ذكره المصنف
ساقه ابن ماجه بإسناد فيه علي بن زيد بن جدعان ، وفيه مقال (ضعفه كثيرون
ووثقة بعضهم ، وأخرج له مسلم مقروناً بغيره كما في التهذيب) وبقيه إسناد
من رجال الصحيح . وأورد هذا الحديث ابن الجارود في المتقى ، فهو صحيح

عنده ؛ فإنه لا يأتي إلا بالصحيح كما صرح به السيوطي في ديباجة جمع الجوامع). وحديث عبد الله بن أبي أوفى ساقه ابن ماجه بإسناد صالح انتهى مختصرا.

وفي الترغيب للمنذرى بعد رواية أنس بن مالك مع قصة الجمل : رواه أحمد بإسناد جيد رواه ثقات مشهورون ، والبخاري بنحوه ، ورواه النسائي مختصرا ، وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه باختصار ، وفيه بعد رواية قيس بن سعد : رواه أبو داود ، وفي إسناده شريك ، وقد أخرج له مسلم وقد وثق (قلت : ولما سكنت عنه أبو داود ، فهو حجة عنده) وفيه بعد حديث ابن أبي أوفى : رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه انتهى وساق في كنز العمال بهذا (المعنى من) الحديث متونا عديدة وطرقا كثيرة ، فسرده (بعضا) منها سوى التي ذكرناها آنفا حاكم عن بريدة وقيس بن سعد (ولم يتعقبها السيوطي بشئ بل صححها في الصغير صريحا ، فهما حديثان صحيحان) والترمذي عن أنس والطبراني في الكبير عن ابن عباس ، والبيهقي عن أبي هريرة ، وعبد بن حميد عن جابر ، والطبراني في الكبير ، وسعيد بن منصور عن زيد بن أرقم انتهى . وفي الخصائص الكبرى روايات كثيرة ، منها رواية ثعلبة بن أبي مالك عند أبي نعيم ، ورواية يعلى بن مرة عند الطبراني وأبي نعيم .

وجدت في قرطاس عتيق بخطي ولم يحضرنى الآن من أين كنت أخذته أن الحديث رواه أبو داود والطبراني والحاكم والبيهقي عن قيس بن سعد ، والترمذي عن أبي هريرة ، والدارمي والحاكم عن بريدة ، وأحمد عن معاذ ، والطبراني عن سراقه بن مالك : وصحيب ، وعقبة بن مالك : وغيلان بن مسلم . ورواه ابن أبي شيبة عن عائشة . والبيهقي أيضا عن أبي هريرة . كذا في جمع الجوامع للسيوطي : انتهى ما في القرطاس .

فهذه أسانيد عديدة : بعضها صحيح ، وبعضها حسن ، وبعضها ضعيف يتقوى بآخر . ومنتهى هذه الأسانيد إلى عشرين صحابيا لو اقتصرنا على الطرق المارة

(المذكورة) . والحديث إذا روى من عشرة فهو متواتر على القول المختار (كما في تدريب الراوى) .

إجماع الأمة على حرمة سجود التحية : فهذا الحديث متواتر بالأولى . وإن اختلف أحد في تواتره ، للاختلاف في العدد الذى يحصل به التواتر فلا يمكنه أن ينكر كونه مشهورا ، ويكنى المشهور لنسخ المواتر على ما تقرر في الأصول . وأطلقنا الكلام فيه للضرورة الداعية (إليه) في هذا الزمان . وإلا فإجماع الأمة على حرمة هذا السجود (يكفيها) ، فلم ير أحد من السلف ولا من الخلف اختلف في حرمة سجدة التحية مع تصفح كثير من كتب التفسير والحديث والفقه ، وما نقل عن بعض الصوفية في توارخهم لم يثبت عنهم .

لا عبرة بقول الصوفية في الباب : وإن ثبت فلا عبرة بقولهم (في هذا الباب) لأنهم ليسوا ممن يعتد بقولهم في الإجماع ، وإن سلم كونهم ممن يعتد بقوله في الإجماع . فلا يعتد به في هذا المقام ، لأن الإجماع السابق لا يرتفع باختلاف اللاحق ؛ نعم : لا يلام عليهم إعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ؛ ومع ذلك لا يحتج بقولهم (ولا يؤخذ بفعالهم) وصنيعهم لا سيما إذا ثبت التكبر (على ذلك) عن بعض أكابرهم .

ولما يحتاج إلى هذا الكلام إذا سلم أن سجود الملائكة لآدم وسجود إخوة يوسف وأبيه له كان سجودا حقيقيا (بوضع الوجه على الأرض) تحية لها ، والحال أنه مختلف فيه ، فتعال بعضهم : لم يكن سجودا حقيقيا بل هو كناية عن التعظيم ، وقال بعضهم : كان آدم ويوسف بمنزلة الكعبة لنا ، فاللام بمعنى إلى ، وقال بعضهم : اللام للسبب أى كانت السجدة لله تعالى شكرا لما أنعم الله عليهم لأجل يوسف وآدم على نبينا وعليهما السلام . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . وحيث لا يحتاج إلى إثبات النسخ ، ويثبت الحرمة بخبر الواحد ؛ ونقول ؛ أيضا : إن الآية وإن كانت قطعى الثبوت ولكنها ظنى الدلالة فلا بعد في نسخها بحديث ظنى الثبوت قطعى الدلالة ، كما لا يخفى . والله أعلم بالصواب .

وجوب الجماعة للصلوة

قال الجصاص في قوله تعالى: « وأقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين » ما حاصله: إن الآية دالة بمطلق الأمر، وقيد « مع الراكعين » على وجوب الجماعة، سواء أريد بالركوع الركوع المصطلح عليه أو الصلوة نفسها، كما في قوله تعالى: « وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا » حيث أريد به صلوة الفجر انتهى ملخصا. قلت: وإنما انحطت عن الفرضية، لظنية الدلالة وإن كان النص قطعيا، كما في الروح، ومن لم يقل بوجوب الجماعة حمل الأمر على الندب أو المعية على الموقفة انتهى. وقال ابن العربي: كان من أمر الله سبحانه بالصلوة والزكوة والركوع أمر بمعلوم متحقق سابق الفعل بالبيان، وخص الركوع؛ لأنه كان أثقل عليهم من كل فعل، قال بعض من أسلم للنبي ﷺ: على أن لا أخرج إلا قائما. وقيل إنه الإحناء لغة، وذلك يعم الركوع والسجود انتهى (١: ١٠).

وفي الدر المختار: الجماعة سنة مؤكدة للرجال. قال الزاهد: أرادوا بالتأكيد الوجوب (ثم قال) وقيل: واجبة، وعليه العامة، أي عامة المشائخ وبه جزم في التحفة وغيرها. قال في البحر: هو الراجح عند أهل المذهب انتهى وكذا نسبه في البدائع إلى عامة المشائخ. وفي رد المختار عن النهر: هو أعدل الأقوال وأقواها انتهى. وفي المظهر: وعند الجمهور سنة مؤكدة قريب من الواجب، يترك سنة الفجر مع كونها أكمل السنن عند خوف فواتها انتهى.

هل يجوز تبديل ألفاظ النص؟

قال الجصاص في قوله تعالى: « قتل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم »: يحتاج به فيما ورد من التوقيف في الأذكار والأقوال بأنه غير جائز تغييرها وتبديلها إلى غير ذلك. وربما احتج به علينا المخالف في تجويز تحريم الصلوة بلفظ التعظيم والصنيع، وفي تجويزنا القراءة بالفارسية على مذهب أبي حنيفة، وفي تجويز

النكاح بلفظ الهبة ، والبيع بلفظ التملك ، وما جرى مجرى ذلك . وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا ؛ لما روى عن الحسن : إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى لفظ في ضد المعنى الذى أمر به ؛ إذا كانوا مأمورين بالإستغفار والتوبة ، فصاروا إلى الإصرار والإستهزاء . فأما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتناوله الآية . انتهى كلامه ملخصاً .

وهذا هو الجواب الكلى ، وأما الجزئى فإن المأمور به عند التحريم مجرد ذكر الله ؛ بدليل قوله تعالى : « وذكر اسم ربه فصلى » كما سيأتى هناك ، وهو يحصل بكل ما اشتمل على ذكر الله مع تعظيمه . وبخصوص لفظه « الله أكبر » لم يرد الأمر بها إلا فى أخبار الآحاد ، فقلنا بوجوبها دون افتراضها شرطاً . وأما القراءة بالفارسية فلا تجوز للقادر على العربية لإجماع ، والذى يعزى إلى الإمام فى ذلك فهو مرجوح عنه ؛ كما ذكره المحققون من أهل المذهب . وأما جوازها للعاجز عن العربية فلكونه مأموراً بالذكر ، حتى يتعلم آية من القرآن ، والذكر يجوز بالإجماع بكل لسان . وأما لفظاً النكاح والبيع فلم يرد الأمر باستعمالها دون غيرها فى هذه المقود ، وغاية ما فيه أنها كانا يستعملان فيها عرفاً وشرعاً . وهذا لا يقتضى عدم إجزاء غيرهما عنهما ، لا سيما وقد قال الله فى باب التجارة : « وابتغوا من فضل الله » ونحوه ، وهو يفيد جواز عقد التجارة بما يشعر معنى الابتغاء والابتدال ، فافهم .

قال ابن العربى : قال بعض من تكلم فى القرآن أن هذا الذم يبل على أن تبديل الأقوال المنصوص عليها لا يجوز ؛ وهذا الإطلاق فيه نظر . وسبيل التحقيق فيه أن نقول : إن الأقوال المنصوص عليها فى الشريعة لا تخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها ، فإن كان التعبد وقع بلفظها (١) فلا يجوز تبديلها وإن وقع التعبد (١) ولكن عدم جواز التبديل لا يستلزم بطلان العمل والعقد ، فلو سلمنا أن تبديل ألفاظ القرآن من العربية إلى العجمية لا يجوز للعاجز عن العربية فلا يلزم من

بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى ، ولا : ز تبديلها بما يخرج عنه . ولكن لا تبديل إلا بالاجتهاد ، ومن المستقل بالمعنى المستوفى لذلك العالم بأن اللفظين الأول والثاني المحمول عليه طبق المعنى .

تحقيق رواية الحديث بالمعنى : قال : ويتعلق بهذا المعنى نقل الحديث بغير لفظه إذا أدى معناه ، وقد اختلف الناس في ذلك ، فالمروى عن واثلة بن الأسقع . قال : « ليس كل ما أخبرنا به رسول الله ﷺ ننقله إليكم بلفظه ، حسبكم المعنى » . وهذا الخلاف إنما يكون في عصر الصحابة ، وأما من سواهم فلا يجوز لهم تبديل اللفظ بالمعنى وإن استوفى ذلك المعنى ؛ فإننا لو جوزناه لكل أحد لما كنا على ثقة من الأخذ بالحديث ؛ إذ كل أحد إلى زماننا هذا قد بدل مانقل وجعل الحرف بدل الحرف فيما رآه ، فيكون خروجنا من الأخبار بالجملة ، والصحابة بخلاف ذلك ؛ فإنه اجتمع فيهم أمران عظيمان : أحدهما الفصاحة والبلاغة ، إذ جبلتهم عربية ولغتهم سليمة ، الثاني : أنهم شاهدوا أقوال النبي ﷺ وفعله إفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملة ، واستيفاء المقصد كله ، وليس من أخبر كمن عاين ؛ ألا تراهم يقولون في كل حديث : أمر رسول الله ﷺ بكذا ؛ ونهى رسوله ﷺ عن كذا ، ولا يذكرون لفظه ، وكان ذلك خبرا صحيحا ونقلنا لازما ، وهذا لا ينبغي أن يستريب فيه منصف لبيانه انتهى ، (١ : ١٠) .

قلت : لا شك في رزانة هذا الكلام ومثانته ، وإليه ذهب طائفة من أصحاب الحديث ، والفقهاء والأصول . قالوا : لا يجوز لغير الصحابي أن يروى الحديث إلا بلفظه . وإليه ذهب ابن سيرين ، وثعلب ، وأبو بكر الرازي من الحنفية . وروى عن ابن عمر ، وقال جمهور السلف والخلف من

ذلك بطلان الصلوة وفسادها ، وغاية ما فيه أن فاعل ذلك أثم ، وقس على ذلك من ذبح وذكّر اسم الله بالفارسية ونحوها ، ومن عقد النكاح بلفظ التملك : والهبة ، ونحوهما المؤلف .

الطوائف منهم الأئمة الأربعة : يجوز بالمعنى في جميعه ، أى في حديث النبي ﷺ وفي غيره ، إذا قطع بأداء المعنى ، وكان علما بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها ، خبيراً بما يحيل معانيها ، بصيراً بمقادير التفاوت بينهما ، وإلا فلا . وأسند البيهقي في المدخل عن جرير بن حازم قال : سمعت الحسن يحدث بأحاديث ، الأصل واحد والكلام مختلف . وأسند عن ابن عون قال : كان الحسن ، وإبراهيم . والشعبي يأتون بالحديث على المعاني . وكان القاسم بن محمد ، وابن سيرين . ورجاء بن حيوة يعيدون الحديث على حروفه . وأسند عن وكيع قال : إن لم يكن المعنى واسعا فقد هلك الناس .

قال شيخ الإسلام : ومن أقوى حججهم الإجماع على جواز شرح الشريعة للعجم بلسانها للعارف به ، فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى فجوازه باللغة العربية أولى ؛ وقال القاضي عياض : ينبغي سد باب الرواية بالمعنى ؛ لئلا يتسلط من لا يحسن ممن يظن أنه يحسن ، كما وقع للرواة كثيراً قديماً وحديثاً . (قلت : ولعل هذا هو مراد ابن العربي فتأمل) . وهذا الخلاف إنما يجري في غير المصنفات ، ولا يجوز تغيير شئ من مصنف وإبداء له بلفظ آخر ، وإن كان بمعناه قطعاً ؛ لأن الرواية بالمعنى رخص فيه من رخص : لما كان عليهم في ضبط الألفاظ من الحرج ، وذلك غير موجود وما اشتملت عليه الكتب ، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره انتهى ملخصاً من التدريب (ص ١٦٢) .

وقال الحافظ في الفتح في حديث : « لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة » ما نصه : أو أن البخاري كتبه من حفظه ولم يراع اللفظ ، كما عرف مذهبه في تجويز ذلك ، بخلاف مسلم فإنه يحافظ على اللفظ كثيراً . وإنما لم أيجوز عسكه ؛ لموافقة من وافق مسلماً على لفظه (لا يصلين أحد الظهر) بخلاف البخاري انتهى (٧ : ٣١٤) وهذه مزية جليلة وفضيلة نبيلة امتاز بها مسلم ، كما امتاز بحسن سياقه للحديث وجمعه طرقه كلها في موضع ، وأنجل ذلك رحيح بعضهم

كتاب مسلم على صحيح البخارى . وفيه دليل على تجويز البخارى رواية الحديث بالمعنى من غير محافظة على اللفظ . والله تعالى أعلم .

الاحتجاج بشرع من قبلنا

قال ابن العربي : أخبرهم سبحانه في هذه القصة (أى قصة البقرة عن حكم فى زمن موسى عليه السلام ، هل يلزمنا حكمه أم لا ؟) اختلف الناس فى ذلك ، والمسألة تلقب بأن شرع من قبلنا من أنبياء هل هو شرع لنا ؟ حتى ثبت نسخه أم لا ؟ فى ذلك خمسة أقوال - فذكرها ، ثم قال - : الصحيح القول بلزوم شرع من قبلنا لنا مما أخبرنا به نبينا ﷺ عنهم (أو قصه الله علينا من غير تكبير) دون ما وصل إلينا من غيره : لفساد الطرق إليهم ، هذا هو صريح مذهب مالك فى أصوله كلها (وهو مذهب السادة الحنفية - شكر الله سعيهم - كما تقرر فى الأصول) .

ونكتة ذلك أن الله تعالى أخبرنا عن قصص النبيين : فما كان من آيات الازدجار وذكر الاعتبار ففائدته الوعظ ، وما كان من آيات الأحكام فالمراد به الامتثال له والاعتداء به . قال ابن عباس رضى الله عنهما : قال الله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » فنبينا ﷺ ممن أمره أن يقتدى بهم . وبهذا يقع الرد على ابن الجوينى حيث قال : إن نبينا ﷺ لم يسمع قط أنه رجع إلى أحد منهم (أى من أهل الكتاب) ولا باحثهم عن حكم ، ولا استفهمهم . فإن ذلك لفساد ما عندهم . أما الذى نزل به عليه الملك فهو الحق المفيد للوجه الذى ذكرناه ، ولا معنى له غيره انتهى .

قال : ولما صرب بنو إسرائيل الميت بتلك القطعة من البقرة قال : دى عند فلان هذا .

الجواب عن حجة مالك فى صحة القول بالقسامة بقول المقتول : وقد استدل مالك فى رواية ابن القاسم وابن وهب عنه على صحة القول بالقسامة بقول المقتول :

دعى عند فلان هذا وقال مالك : هذا مبنيين أن قول الميت : دعى عند فلان ، مقبول ويقسم عليه انتهى (١ : ١١) .

قلت : لا دلالة في الآية على ذلك ، وغاية ما فيه قبول قول الذى أحياه الله بعد موته بعد ما كان الله قد أخبرنا بأنه سيحيي بكذا ويخبركم بالحق ، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإحياء على يد نبي يخبرنا عن أمر الله فيه بالوحي . فلا دلالة فيه على قبول قول من أحياه الله بعد موته مطلقا ، لأنه بعد ما صار حيا كان كلامه كسائر كلام الآدميين كلهم في القبول والرد ، فضلا عن أن يكون فيه دلالة على قبول قول من هو في سياق الموت من الأحياء ، وكيف يقبل قوله في الدم وهو لا يقبل في درهم ؟ وإنما تستحق بالقسامة الدية . ومن أراد البسط في ذلك فليراجع الإعلاء . وأما قصة يهودى كان قد رضى رأس جارية بالحجر فقد وقع التصريح فيها باعتراف اليهودى بالقتل بعد ما أشارت الجارية إليه فافهم .

عدم حصر الحيوان وتعيينه بالوصف

قال ابن العربي : في هذه الآية دليل على حصر الحيوان بالصفة ، خلافا لأبي حنيفة ، حيث قال : لا يحصر الحيوان بصفة ، ولا يتعين بحلية . قال ابن عباس : لو أن بني إسرائيل لما قيل لهم : « اذبحوا بقرة » بادروا إلى أى بقرة كانت فذبحوها لأجزأ ذلك عنهم ، وامثلوا ما طلب منهم ، ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم ، فازالوا يستلون ويوصف لهم ، حتى تعينت . وهذا كلام صحيح ودليل ملحق انتهى (١ : ١٢) .

الجواب عن حجة المالكية في الباب قلت : نعم وإنما تعينت بوصف الله لها لا بوصف الناس ، ولم يقل أبو حنيفة : إن الحيوان لا يحصر بوصف الله ، ولا بتعين بما يذكره من الحلية ، وإنما قال : لا يحصر بوصف الناس . وأيضاً فإنما تعينت هذه البقرة لأنه لم يوجد على ما ذكر الله من الصفة غيرها في بلدهم ،

ولو وجدت على هذا الوصف بقرتان أو ثلث لم تتعين إحداها بمجرد الوصف بسدون الإشارة إليها ، فافهم . فإن الوصف بأى شئ كان فهو معنى كلى يحتمل الصدق على أفراد كثيرة ، ولا ينحصر فى فرد واحد إلا بالإشارة ، أو باتفاق أن لا يوجد هذا الوصف إلا فى شئ واحد فى مكان بعينه . ألا ترى أن الإنسان مفهوم كلى لا ينحصر فى فرد . ولو اتفق وجود انسان واحد فى جزيرة أو فلاة ليس فيها غيره فتعين بالوصف ، هل يكون ذلك دليلا على كون الإنسان منحصرًا فى هذه الفرد بعينه بالوصف ؟ كلا : والله تعالى أعلم .

الأمر المطلق وأحكامه ، وجواز النسخ قبل العمل

قال الإمام أبو الحسن الكرخى من الحنفية : إن الأمر المطلق عن الوقت محمول على الفور ، ومذهب الجمهور أنه على التراخى ؛ لكلا يعود على موضوعه بالنقص ، فيسقط فائدة الإطلاق (كذا فى المنار) . وفى التوضيح وغيره من كتب الأصول : إن المطلق يجرى على إطلاقه ، والمقيد على تقييده ، وأن موجب الأمر عند الإطلاق الوجوب وأن النسخ قبل العمل يجوز بعد ما تمكن منه . فهذه أحكام قد ذكرها الفقهاء الحنفية فى أصولهم رحمهم الله تعالى .

وقد دل قوله تعالى : « فذبحوها وما كادوا يفعلون » على جميع ذلك ؛ حيث قال الجصاص : وهذا يدل على أنهم كانوا تاريكين للأمر ببدأ ، وأنه قد كان عليهم المسارعة إلى فعله ، فقد حصلت الآية على معان : أحد ها أن المطلق يجرى على إطلاقه (أمرا كان ، أو نهيا ، أو غيرهما) . والثانى أن الأمر على الفور وإن على المأمور المسارعة إلى فعله على حسب الإمكان ، حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير (وللجمهور أن يقولوا : إن الذم والتكثير لم يكن على مجرد التراخى فى الامتثال بل على التسف والتعمق ؛ كما يدل عليه ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما : « لو ذبحوا أى بجمرة أرادوا لأجزأهم ، ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم » قال فى الروخ : سند صحيح ، وأخرجه

سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلًا انتهى) . والثالث جواز ورود الأمر بشئ مجهول الصفة ، مع تخيير المأمور في فعل ما يقع الاسم عليه منه . والرابع وجوب الأمر (أى دلالة الأمر على الوجوب) وأنه لا يصار إلى التذب وغيره إلا بدلالة ؛ إذ لم يلحقهم الذم إلا بترك الأمر المطلق من غير ذكر رعيده . والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه ، وذلك لأن زيادة هذه الصفات في البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها انتهى . قال : ولا دلالة فيه على جواز نسخ الفرض قبل مجيئ وقته ؛ لأن كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الأمر في أول أحوال الإمكان انتهى (١ : ٣٥) .

حرمان القاتل ميراث القاتل

قال ابن أبي حاتم : حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح ثنا يزيد بن هارون أنبأنا هشام ابن حسان عن محمد بن سيرين عن عبيدة السلماني قال : « كان رجل من بني إسرائيل عقيماً لا يولد له ، وكان له مال كثير ، وكان ابن أخيه وارثه . فقتله - فذكر القصة إلى أن قال - : فأنجسها أى البقرة ، فضربوه ببعضها ، فقام ، فقالوا : من قتلك ؟ فقال هذا ، لابن أخيه ، ثم مال ميتاً ، فلم يعط من ماله شيئاً ، فلم يرث قاتل بعد » . ورواه ابن جرير من حديث أيوب عن محمد بن سيرين عن عبيدة بنحو من ذلك (ابن كثير ١ : ١٠٨) . ثم ذكر القصة عن السدي ، وأبي العباس ، وغيرهما ، وقال : فيها اختلاف في سياقها . الظاهر أنها مأخوذة من كتب بني إسرائيل ، وهى مما يجوز نقلها ، ولكن لا نصدق ولا نكذب ، فلهذا لا يعتمد عليها إلا ما وافق الحق عندنا ، والله أعلم (١ : ١١٠) .

قلت : قد وافق الحق منها حرمان القاتل ميراث القاتل . قال الجصاص : وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول ، ثم ذكر الحديث عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ، وقال : قد اختلف في ميراث القاتل .

وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب أنه لا ميراث له ، سواء كان القتل عمداً أو خطأ ، وأنه لا يرث من دينه ولا من سائر ماله . وهو قول أبي حنيفة والثوري وأبي يوسف ومحمد وزفر إلا أن أصحابنا قالوا : إن كان القاتل صبيّاً أو مجنوناً ورث . وقال ابن وهب عن مالك : لا يرث القاتل عمداً من دينه من قتل شيئاً ولا من ماله ، وإن قتله خطأ ورث من ماله . ولم يرث من دينه . وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهرى ، وهو قول الأوزاعى . وقال المزنى عن الشافعى : إنه إذا قتل الباغى العادل أو العادل الباغى لا يتوارثان ؛ لأنها قاتلان . قال : الجصاص : حدثنا عبد الباقي بسنده عن إسماعيل بن عياش عن ابن جريج والثني وبجي بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ « ليس للقاتل من الميراث شيئى » .

(قلت : وهكذا رواه النسائى من رواية عمرو بن شعيب عن عمر مرفوعاً فى قصة ، وهو منقطع ، ووصله عبد الباقي بن قانع فرواه من طريق الحجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر عن النبي ﷺ ، ذكره الجصاص . ورواه ابن ماجه ومالك فى الموطأ والشافعى وعبد الرزاق والبيهقى ، قال البيهقى : رواه محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً قلت : وكذا أخرجه النسائى من وجه آخر عن عمرو وقال : إنه خطأ : وأخرجه ابن ماجه والدارقطنى من وجه آخر عن عمرو فى أثناء حديث ، وفى الباب عن عمر بن شبة بن أبى كثير الأشجعى أخرجه الطبرانى فى قصة ، وأنه قتل امرأته خطأ ، فقال النبي ﷺ : « أعقلها ولا ترثها » . وعن عدى الجذامى نحوه أخرجه الخطابى (١) وأخرج الدارقطنى من حديث ابن عباس : « لا يرث القاتل شيئاً » وفى إسناده كثير بن سليم ضعيف ، ورواه البيهقى من طريق عبد الرزاق

(١) قلت : والطبرانى أيضاً ، كما فى مجمع الزوائد (٤ : ٢٣٠) ورجاله رجال الصحيح ، إلا أن فيه راوياً لم يسم .

عن معمر بن رجل قال عبد الرزاق : هو عمرو بن برق عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا بلفظ : « من قتل قتيلًا فإنه لا يرثه وإن لم يكن له وارث غيره » . وعمر بن برق ضعيف عندهم ورواه الترمذى وابن ماجه من حديث أبي هريرة « القاتل لا يرث » وفيه إسحق بن عبد الله بن أبي فروة ، تركه أحمد وغيره ، كذا في التلخيص (ص : ٦٦٥) .

قال الحصص : فثبت بهذه الأخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول ، وأنه لا فرق في ذلك بين العمد والمخطئ ؛ لعموم لفظ النبي ﷺ فيه ، وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول ، فجري مجرى التوارث كقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » ونحوه من الأخبار التي يخرجها من جهة الإفراد وصارت في حيز التوارث ؛ لتلقى الفقهاء لها بالقبول ، فجاز تخصيص آية الموارث بها .

ويدل على تسوية حكم العمد والمخطئ في ذلك ما روى عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من أحد من نظرائهم عليهم ، وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة في شيوعه واستفاضة أن يعترض عليه بقول التابعين . ولما وافق مالك على أنه لا يرث من دينه وجب أن يكون ذلك حكم سائر ماله في الحرمان ، لأن دينه ماله وميراث عنه ، بدليل أنه تقضى منها ديونه ، وتنفذ منها وصاياه ، ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى . وتورثه بعض الميراث دون بعض خارج من الأصول ، وقد اتفقوا في قاتل العمد وشبه العمد لا يرث سائر ماله كما أنه لا يرث دينه إذا وجبت ، وإنما حرم للتهمة في إحراز الميراث بقتله ، فهذا المعنى موجود في قاتل الخطأ ؛ لأنه يجوز أن يكون إنما أظهر رمي غيره وهو قاصد به قتله لثلاث يقاد منه ولا يحرم الميراث ، وأما الصبي والمجنون فلا يحرمان الميراث بالقتل من قبل أنها غير مكلفين ، وحرمان الميراث على وجه العقوبة في الأصول انتهى ملخصا (١ : ٣٨) .

وأما قول الشافعي فأجاب عنه الطحاوى في اختلاف العلماء بأننا لا نعلم خلافا أن القاتل بقود يجب له أن يرث المقتول ، وكذا المرجوم للزنا يرثه من رحمه ، لأنه

قتله بحق ، فكنا عادل قتل الباغي وإذا ثبت هذا فيرث باغ قتل عادلا ، لأنه في حكم قتل مستحق (عنده لا دعائه جور الإمام ومن تبعه) إذ لا قود فيه ولادية فكانه قتله بحق انتهى من الجوهر النقي (٢ : ١٧٢) .

تحقيق تمنى الموت

قال صاحب روح المعاني تمنى الموت لأجل الاشتياق إلى دار النعيم و لقاء الكريم غير منهى عنه ، إنما المنهى عنه تمنيه لأجل ضر أصابه ؛ فإنه أثر الجزع وعدم الرضاء بالقضاء ، وفي الخبر « لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به ، وإن كان لا بد فليقل : اللهم أحيني ما كانت الحياة خيرا لي ، وأمتني ما كان الوفاة خيرا لي » (١ : ٢٩٦) . وفي المرقاة للعلامة القاري : وقال التور بشئ : إن المنهى عن تمنى الموت وإن كان مطلقاً لكن المراد به المقيد - ثم ساق الحديث المذكور إلى أن قال : فعلى هذا يكره تمنى الموت من ضر أصابه في نفسه أو ماله لأنه في معنى التبرم من قضاء الله تعالى ، ولا يكره التمني لخوف فساد في دينه (٢ : ٣٦١) .

وفي قوله تعالى : « قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » دلالة واضحة على جواز التمني للاشتياق إلى دار النعيم ؛ فإن الأمر بالتمني متفرع عليه ، كما ذكره في الروح مفصلاً . قال : وقد ثبت عنه عليه السلام أنه لما بلغه قتل من قتل بغير معونة قال : « يا ليتني غودرت معهم في لحف الجبل » . وقال عمر رضي الله عنه بصفتين :
غدا نلقى الأحبة محمداً وصحبته

وروى عن حذيفة رضي الله عنه أنه كان يتمنى الموت ، فلما احتضر قال : حبيب جاء على فاقة (١ : ٢٩٦) .

تحقيق السحر وحكمه

الكلام في السحر في مواضع : الأول في معناه من حقيقته وأنواعه ، والثاني في أن له حقيقة أم لا؟ والثالث في أقوال الفقهاء في حكمه ، والرابع ما يستفاد من الآية

في بابه ، والخامس هل يمكن تأثر الأنبياء والرسل بالسحر أم لا ؟ والسادس الفرق بينه وبين المعجزة .

أما حقيقته ومعناه فالسحر - بالكسر - كل ما لطف مأخذه وخفي سببه (قاموس) . والمراد به أمر غريب يشبه الخارق وليس به ؛ إذ يجري فيه التعليم ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح ، قولاً كالرقي التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره ، وعملاً كعبادة الكواكب والزم الجنابة واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقريب إليه ومحبة له . ولا يستتب ذلك إلا لمن يناسبه في الشر والخبث ؛ فإن التناسب شرط التضادم والتعاون ، فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم في المواظبة على ذكر الله وعبادته والتقرب إليه بالقول والفعل ، كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم في الخبث والنجاسة قولاً وعملاً واعتقاداً . ولهذا فسر الجمهور بأنه : خارق للعادة يظهر من نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة . وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي : وأما ما يتعجب منه كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة . وعلى ضرورة الخلاء ملاء أخرى ، ومعونة الأدوية كالنار بخيات ، أو يريه صاحب خفة اليد فتسميته سحراً على التجوز . كذا في الروح مختصراً (١ : ٣٠٥) .

قلت : ومثله ما يعمل بالحركات الفكرية والتصرفات الخيالية من الأفعال الغريبة بحيث يتحير فيها العقول . وقد عمت بلواها في زمننا هذا ، ويعرف بمسمرزم .

قال الإمام الراغب الأصفهاني : السحر يقال على معان : الأول الخداع وتخييلات لا حقيقة لها ، نحو ما يفعله المشعوذ بصرف الأبصار عما يفعله خلفه يد ، وما يفعله الهام بقول مزخرف عائق للاسماع ، وعلى ذلك قوله : تعالى : « سحروا أعين الناس واسترهبوهم » وقال : « يخيل إليه من سحرهم » والثاني استجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه ، كقوله : « هل أنبشكم

على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفاك أثيم » وعلى ذلك قوله تعالى : « ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر » . والثالث ما يذهب إليه الأغنام (١) وهو اسم لفعل يزعمون أنه من قوته يغير الصور والطباع فيجعل الإنسان حمارا ، ولا حقيقة لذلك عند المحصلين انتهى .

قلت : وإليه ذهب الإمام أبو بكر الجصاص في الأحكام له أنه لا حقيقة له ، وبه قال أبو جعفر الأسترباذي من أصحابنا ، وبه قالت المعتزلة . والجمهور على أنه يمكن أن يكون له حقيقة ، وأنه قد يبلغ الساحر إلى حيث يطير في الهواء ، ويمشي على الماء ويقتل النفس ويقلب الإنسان حمارا . والفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعالى ، ولم تجر سنة بتمكين الساحر من فلق البحر وإحياء الموتى وإنطاق العجاء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام ، كذا في روح المعاني . وقال البغوي : السحر وجوده حق عند أهل السنة ، ولكن العمل به كفر انتهى .

وأفاد شيخنا حكيم الأمة - متنعا الله تعالى وسائر المسلمين ببركاته وطول حياته - أنه لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع انقلاب الأعيان أو حدوثها بالسحر حقيقة . وما نقل عن الفلاسفة من امتناع انقلاب الحقائق فرادهم بالحقائق الوجوب والامتناع والإمكان ، لاحقائق الأجسام والأبدان ، كيف ولهم تفصيلات في أبواب الكون والفساد تقتضي جواز انقلابها . والذي ذكره الجصاص من أنه لو كان للسحر حقيقة ، لما بقي ساحر فقيرا ذليلا ، كما هو المشاهد من أحوال السحرة . فجوابه ظاهر أنه لا يلزم من انتفاء ذلك في كل ساحر رأيناه امتناعه في نفس الأمر ، والملاحظة لم تحط بجميع السحرة حتى يحكم عليهم بالفقر والذلة ، وأن لا حقيقة لسحر واحد منهم .

وأما احتجاج بعضهم بقوله تعالى : « سحرُوا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم » بأن السحر العظيم لما لم يفعل ما هو أزيد من التخيل وسحر

(١) وهو جمع أغم أي السفهاء ، وهو من لا يفصح شيئا (قاموس) .

الأعين ، كما هو منطوق النص ، فما ظنك بما هو دونه من أنواع السحر ؟ ومن أين له أن يقلب أعيان حقيقة أو يحدثها ؟ فهو ساقط . أما أولا : فلأن العظم ليس بمنحصر في فرد واحد حتى لا يكون غيره عظيما ، بل يمكن أن يكون له أنواع لا تحصى كثيرة كل واحد منها عظيم . وهذا مما لا يخفى على من له مما رسة بالعربية ومزاولة بمحاورات القرآن والسنة . الأثرى إلى قوله تعالى : « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وفي الحديث : « أشد الناس عذابا المصورون » أخرجه البخارى ومسلم . وسئل رسول الله ﷺ عن أى الأعمال أفضل ؟ فأجاب كل سائل بأعمال مختلفة ، كما لا يخفى على من له نظر في الحديث ، وأما ثانيا : فلائنه لا يلزم من كون هذا السحر عظيما أن لا يكون غيره أعظم منه ، يقلب الأعيان حقيقة أو يحدثه ؛ فإن للعظمة درجات .

وأما احتجاج الجصاص بقوله تعالى : « ولا يفلح الساحر حيث أتى » فعناه إذا أتى في مقابلة المعجزة الإلهية كما هو ظاهر من السياق وبالجملة فلا دليل على امتناع انقلاب الأعيان أو حدوثها بالسحر عقلا أو نقلا ؛ بل ظاهر حديث كعب الأحبار جوازه وثبوته ، ولا وجه يصرفه عن الظاهر .

رقية الحفظ من السحر : والحديث أخرجه مالك رحمه الله في الموطأ في باب التعوذ عند النوم ، ولفظه : عن القعقاع بن حكيم أن كعب الأحبار قال : لولا كلمات أقولهن لجمعتي اليهود حجارا . ف قيل له : وما هن ؟ فقال : « أعوذ بوجه الله العظيم الذى ليس شئى أعظم منه ، وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسماء الله الحسنى كلها ما علمت وما لم أعلم من شر ما خلق وبرأ وذرا » .

الفرق بين السحر والمعجزة : والفرق بين السحر والمعجزة بوجوه : أما الأول فإن السحر لا يظهر إلا على يد خبيث شرير النفس سيئ الأعمال ، المواظب على النجاسة ، البعيد عن الطهارة فى ثيابه وبدنه ، وهو مع ذلك لا يتق الله ، ولا يدعو

الناس إلى الله ، بل يعاون الشيطان وعبدة الأوثان . يفوض الأمور إلى الكواكب وأمثالها ، دون الملك الديان . والمعجزة لا تظهر إلا على يد بي طاهر مطهر ، صادق مصدق ، لم يجرب عليه كذب قط ، وهو مع ذلك مواظب على أحسن الأعمال ، يتكلم بالحكمة وأطيب الأقوال ، يتق الله في السر والإعلان ، يدعو الناس إلى عبادة الرحمن ، وهجر الأوثان ، وراء طاعة الشيطان . وإن ظهرت أمثال معجزته على يد أتباعه فهي كرامة للولى ومعجزة للنبي ، لأنها لم تظهر على يد من تبعه إلا ببركته .

وأما الثانى فإن معجزات الأنبياء عليهم السلام هى على حقائقها ، وبواطنها كظواهرها ، كلما تأملتها ازددت بصيرة فى لكونها من الله ، ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجزهم عنها لكونها مما لا مدخل للكسب والتعلم والتعلم فيها ، ومخارق السحرة مبناها على أعمال مخصوصة ، متى شاء من شاء أن يتعلمها بلغ فيه مبلغ غيره ، وبأقرب مما أظهره سواه . قاله الجصاص (١ : ٤٩) .

وأما الثالث فإن الساحر متى ادعى النبوة لنفسه بطل سحره ، فلا يظهر منه شيء ، فلا يجتمع السحر مع دعوى النبوة قط لأنه ممنوع عقلا ؛ بل لأنه لو ادعى النبوة كاذبا فلا يجوز من الله تعالى إظهار الخوارق على يده ، لئلا يحصل التلبيس . قاله الإمام الرازى (: ٤٢٦)

أقوال الفقهاء فى السحر والساحر : وأما أقوال الفقهاء فى السحر والساحر ، فقال الجصاص : اتفق هؤلاء السلف - أى عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وقيس بن سعد ، وجندب ، وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنهم - على وجوب قتل الساحر ، ونص بعضهم على كفره . فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال فى الساحر : يقتل إذا علم أنه ساحر ، ولا يستتاب ، ولا يقبل قوله : إني أترك السحر وأتوب منه ؛ فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه ،

وإن شهد عليه شاهدان أنه ساحر ، فوصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر قتل ولا يستتاب (إلى أن قال) وأما المرأة فإذا شهدوا عليها أنها ساحرة . أو أقرت بذلك لم تقتل وجبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر ، وكذلك الأمة والنعمة إذا شهدوا أنها ساحرة ، أو أقرت بذلك لم تقتل وجبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول أبي حنيفة رحمه الله . قال ابن شجاع : فحكم في الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة .

وحكى محمد بن شجاع عن أبي علي الرازي : قال : سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر : يقتل ولا يستتاب ، ألم يكن ذلك بمنزلة المرتد ؟ فقال : الساحر قد جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ، والساعي بالفساد إذا قتل قتل . قال فقلت لأبي يوسف : ما الساحر ؟ قال : الذي يقتصر له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي ﷺ ، وبما جاءت به الأخبار إذا أصاب به قتلا ، فإذا لم يصب به قتلا لم يقتل ؛ لأن لبيد بن الأعصم سحر رسول الله ﷺ فلم يقتله إذ كان لم يصب به قتلا انتهى (١ : ٥١)

وأما مالك فإنه أجرى الساحر مجرى الزنديق ؛ فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق . وقال ابن العربي المالكي في الأحكام : إن الكل حرام كفر ، قاله مالك ، وإليه ذهب الإمام أحمد رحمه الله فيما ذكره في رد المختار عن الفتح . وقال الشافعي رحمه الله : السحر معصية إن قتل بها الساحر قتل ، وإن أضرها أدب على قدر الضرب . ذكره ابن العربي في الأحكام . وعند الجصاص مثله . فهذا بيان المذاهب فيه وأقوال الأئمة .

والحق الحقيقي بالقبول الذي لا يجوز الحيد عنه والعدول ، وإليه يرجع كلام الأئمة الفحول ، هو ما قاله الإمام أبو منصور : إن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ ؛ بل يجب البحث عن حقيقته . فإن كان في ذلك روما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا . ذكره في الروح ورد المختار . وهذا الذي اختاره

الإمام أبو بكر الجصاص في الأحكام له بما نصه : وأما الضرب الأول ، الذي ذكرنا من سحر أهل بابل في القديم ، ومذهب الصائين فيه ، وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله : « وما أنزل على الملكين » فيما يرى - والله أعلم - فإن القائل به ، والمصدق به ، والعامل به كافر . وهو الذي قال أصحابنا فيه عندى أنه لا يستتاب (١ : ٥) .

وفي المدارك : إن السحر الذي هو كفر يقتل عليه الذكور دون الإناث عند الحنفية كما في المرتد ، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس فيه حكم قطاع الطريق ، ويستوى فيه الذكور والإناث . وهذا هو الذي اختاره في رد المحتار معزيا للخانية بما نصه : إنه لا يكفر بمجرد عمل السحر ما لم يكن فيه اعتقاد أو عمل ما هو مكفر . ثم قال : والظاهر أن ما نقله في الفتح عن أصحابنا مبنى على أن السحر لا يكون إلا إذا تضمن كفرا انتهى .

قلت : ويؤيده ما مر عن الروح من تقسيم السحر إلى الحقيقة والمجاز ، فالسحر حقيقة عندهم هو ما تضمن اعتقادا أو عملا يوجب الكفر ، وما سوى ذلك ، فتسميته سحرا مجاز ، فتحصل من ذلك أن في حكم السحر تفصيلا عند الحنفية ، وما روى عن الإمام من إطلاق الحكم بالكفر محمول على ما هو المتبادر المعروف بلفظ السحر عندهم ، وهو سحر أهل بابل المذكور في القرآن . ولعل هذا هو محمل كلام الإمام مالك وأحمد رحمهما الله تعالى ، وقول الشافعي رحمه الله محمول على ما ليس بمكفر اعتقادا ولا عملا فيبعد كل البعد أن يقول في ما اشتمل على الكفر من السحر : إنه معصية وليس بكفر ، فافهم . ثم وجدت النووي قد صرح بذلك وقال : إن كان في السحر قول أو فعل يقتضى الكفر كفر الساحر ، وتقبل توبته إذا تاب عندنا ، وإذا لم يكن في سحره ما يقتضى الكفر عزر واستتيب انتهى من فتح الباري (١٠ : ٢٠٢) فقول الجصاص : فلم يجعل الشافعي الساحر كافرا بسحره ؛ وإنما جعله جانبا كسائر الجناة (١ : ٥١) رد عليه فإن النووي أعلم منه بقول إمامه . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص والدليل على أن المراد بالآية هذا الضرب من السحر ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر » (زاد ما زاد رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه عن ابن عباس بإسناد صحيح كما في العزيزي (٣ : ٣١٥)) يعني كلما ازداد من علم النجوم ازداد اقتباسا من السحر . قال وهذا يدل على معنيين أحدهما أن المراد بالآية هو السحر الذي نسبه عاملوه إلى النجوم ، وهو الذي ذكرناه من سحر أهل بابل والصائين ، لأن سائر ضروب السحر الذي ذكرنا ليس لها تعلق بالنجوم عند أصحابها . والثاني أن إطلاق لفظ السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه ، وهذا يدل على المتعارف عند السلف من السحر ، هو هذا الضرب منه ، ومما يدعى فيه أصحابها المعجزات ، وإن لم يعلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التي ذكرنا ، وأنه هو المقصود وبقتل فاعله إذ لم يفرقوا فيه (أى فيما يدعى فيه أصحابها المعجزات) بين عامل السحر بالأدوية والنميمة والسعابة والشعوذة ، وبين غيره ومعلوم عند الجميع أن هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها إذا لم يدع فيه معجزة لا يمكن من العباد فعلها انتهى . ولم يدع أن معجزات الأنبياء من جنس ما يفعله من السحر ، كما قالت الشياطين في سحرهم : إن سليمان (عليه السلام) ملك الناس بهذا ، فرده علماء بنى إسرائيل وصلحاءهم ، وقالوا : معاذ الله أن يكون هذا من علم سليمان . وأما السفلة فقالوا : هذا علم سليمان ، وأقبلوا على تعلمه ، ورفضوا كتب أنبيائهم ، وفشا في العوام من اليهود أن سليمان عايه السلام كان ساحرا ، ولذلك أكثر ما يوجد السحر في اليهود . فبرأ الله سليمان عليه السلام على لسان محمد ﷺ .

فتحصل من ذلك أن التزليل العزيز لم يحكم بالكفر إلا على السحر الذي فيه عبادة غير الله ، أو اعتقاد ألوهية ، أو ما يدعى فيه أنه معجزة مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام ، لا مطلقا كما هو مختار المحققين ، وإليه يرجع كلام الأئمة ، وقد مرنا تفصيله .

تحقيق تأثر الأنبياء بالسحر : وأما تأثر الأنبياء عليهم السلام بالسحر ،

فقد روى عن عائشة رضي الله عنها : أنه عليه السلام سحر حتى أنه ليخيل إليه أنه فعل الشيء وما فعله ، الحديث . وفي رواية : كان ﷺ سحر حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن . قال سفيان : وهذا أشد ما يكون من السحر إذا كان كذا . رواه البخاري ومسلم . ومثله عن زيد بن أرقم عند النسائي ، وفيه : فأناه جبريل فقال : إن رجلا من اليهود سترك . وفي مرسل يحيى بن يعمر عن عائشة عند عبد الرزاق : سحر النبي ﷺ حتى أنكره بصره . وعنده في مرسل سعيد بن المسيب : حتى كاذنكر بصره . ووقع في مرسل عبد الرحمن بن كعب عند ابن سعد : فقالت أخت لبيد بن الأعصم : إن يكن نيبا فيخبر وإلا فيذهله هذا السحر حتى يذهب عقله . قلت : فوقع الشق الأول ، كما في هذا الحديث الصحيح أن الله أفناه فيما استفتاه فيه ، وأناه ملكان ، فقال أحدهما للآخر : إن لبيد بن الأعصم طبه في مشط ومشاطة ، وجف طلع نخلة ذكر ، وهو في بر ذروان . فأق النبي ﷺ البئر حتى استخرجه الحديث . وفي رواية عمرة عن عائشة : أنه وجد في الطلعة تمثالا من شمع تمثل رسول الله ﷺ وإذا فيه إبر مغروزة ، وإذا فيه وتر ، فيه إحدى عشرة عقدة فنزل جبريل بالمعوذتين ، فكلا قرأ آية النخل عقدة ، وكلما نزع إبرة وجد لها ألما ، ثم يجد بعدها راحة ، فجعل يقرأ ويحل حتى قام كأنما نشط من عقال (فتح الباري ١٠ : ٩٩٦) .

الجواب عن إيراد الجصاص على حديث قاتر النبي ﷺ بالسحر : وما قاله الجصاص رحمه الله : إن مثل هذه الأخبار من وضع الملحدين وقال : إنه لم يقل كل الرواة : إنه ﷺ اختلط عليه أمره ؛ وإنما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا أصل له انتهى فلم أجده له وجها وجيها ؛ فإن الحديث قد جاء عن غير واحد من الصحابة ، عن غير واحد من الطرق الصحيحة بأسانيد رجالها كلهم ثقات ، والذي حمل الجصاص ومن تبعه على رد الحديث أن تجوز هذا بعدم الثقة بما شرعه من الشرائع ، إذ يحتمل على هذا أن يخيل إليه أنه يرى جبريل وليس هو ثم ، وأنه يوحى إليه بشيء ولم يوح إليه بشيء . وهذا يحط بمنصب النبوة ويشكك فيها ، وكل ما أدى

إلى ذلك فهو باطل قلنا : لا مجال لهذا الاحتمال ، وإنما يتأتى ذلك لو نقل عنه في خبر من الأخبار أنه قال قولا فكان بخلاف ما أخبر به ، ولم ينقل عنه في خبر من الأخبار ما يوهم ذلك . والدليل قد قام على صدق النبي ﷺ فيما يبلغه عن الله تعالى ، وعلى عصمته في التبليغ ، والمعجزات شهادات بتصديقه ، فتجوز ما قام الدليل على خلافه باطل ، وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لأجلها ، ولا كانت الرسالة لأجلها ، فهو في ذلك عرضة لما يعترض البشر كالأفراض ، فغير بعيد أن يخيل إليه في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين ، والظاهر من حمل المطلق من الأحاديث على المقيد منها أن المراد بالتخييل المذكور هو ما يتعلق بأمر النساء فقط ، فيظهر له من نشاطه ما ألفه من سابق عاداته من الاقتدار على الوطأ ، فإذا دنا من المرأة فتر عن ذلك - كما هو شأن المعتود - فيخيل إليه أنه وطئهن . ولم يكن وطئهن . وهذا كثيرا ما يقع تخيله للإنسان في المنام ، فلا يبعد أن يخيل إليه مثله في اليقظة . فظهر بهذا أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه ، لا على تمييزه ومعتقه .

قال المهلب : صون النبي ﷺ من الشياطين لا يمنع لإرادتهم كيده ، فقد مضى في الصحيح أن شيطانا أراد أن يفسد عليه صلاته (بشعاعة من النار) فأمكنه الله منه ، فكذلك السحر ما ناله من ضرره ما يدخل نقصا على ما يتعلق بالتبليغ ؛ بل هو من جنس ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض من ضعف عن الكلام ، أو عجز عن بعض الفعل ، أو حدوث تخيل (في أمر النساء) لا يستمر بل يزول . وبطل الله كيد الشياطين . وقال بعض العلماء لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشيء ولم يكن فعله أن يحزم بفعله ذلك وإنما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطر ولا يثبت ، فلا يبقى على هذا للملحد حجة انتهى . من فتح الباري (١٠ : ١٩٣) .

وبالجملة فكان ذلك نظير ما ورد في الروايات الصحيحة من نسيانه ﷺ أحيانا في الصلوة بمشهد من الصحابة ، ولم يلتبس الأمر على أحد لأجله ، ولم نسمع

بمن خاف ارتفاق الأمن عن النبوة بسببه ، بل ألحقوه بسائر العوارض البشرية التي ثبت عروضها للأنبياء عليهم السلام من الحمى والوجع ونحوهما ، فكذلك تأثره بالسحر في جسده وظواهر جوارحه ، وفي طروء النسيان بسببه في بعض أفعاله من الأمور الدنيوية مثل إتيان الأهل ونحوه ؛ بل قال أستاذي - (١) رحمه الله تعالى - :
 إنه ﷺ لو لم يتأثر بالسحر أصلاً لظن الجهلة به أنه ساحر ، لما في زعمهم أن الساحر لا يتأثر بالسحر ، فأبطل الله ظنهم ذلك بإحداث أثره في النبي ﷺ في الجملة فيما يتعلق بالأمور الدنيوية ، حتى عرفوا بأثر سحرهم فيه ، ثم أخبره الله بمن سحره ، فاستخرجه . وفي رواية عمرة عن عائشة : فأخذ النبي ﷺ ، فاعترف ، فعفا عنه . وفي مرسل عمر بن الحكم : فقال له : ما حملك على هذا ؟ قال : حب الدنانير (التي جعلتها اليهود له) (فتح الباري (١ : ١٩٧) .

وما قاله الجصاص : إنه يلزم عليه تصديق قول الكفرة : « إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً » فنقول : كلا ، فإن مرادهم بذلك ليس إلا نفي الوحي عنه ﷺ ، وحصر ما يتلوه من الكلام في السحر كما هو ظاهر من كلمات الجصص وسياق النظم ، وما قال : إنه يعارض قوله تعالى : « ولا يفلح الساحر حيث أتى » فقد مرنا جوابه أنه إذا عارض المعجزة .

وأفاد شيخنا حكيم الأمة (متعنا الله تعالى بطول حياته) أن تأثر الأنبياء بالسحر ثابت في حق موسى عليه السلام بنص القرآن ، حيث قال : « نحيّل إليه من سحرهم أنها تسمى » أي إلى موسى عليه السلام وقال تعالى : « فأوجس في نفسه خيفة موسى » فالظاهر أنه ظنّها حيات فخاف منها على نفسه أو على أمته .

وبالجملة لم يقدّم دليل عقلي ولا سمعي على امتناع تأثر الأنبياء عليهم السلام به مطلقاً ؛ بل قد وردت الأحاديث الصحيحة بثبوته في الجملة ، وهو ظاهر القرآن . نعم : لا يجوز تأثرهم به فيما يتعلق بالتشريع والتبليغ فيجوز فيه تأثرهم به ،

(١) العلامة ببحر العلوم حافظ الحديث مولانا محمد إسحاق البردوانى برد الله مضنجه .

ولكنه لا يروج عليهم ولا يثبت ، بل يكشفه الله عنهم بوحيه ، وليس في ذلك ما يسم شان النبوة بسمة نقص ؛ كما لا يسمه عروض النسيان ، والخطأ في الإجتهاد وأمثالها من العوارض لهم . هذا هو التحقيق في هذا الباب ، والله تعالى أعلم بالصواب .

أقسام السحر وأحكامها - فذلكة : قد تحصل بما ذكرنا أن السحر أقسام ، ولكل قسم منه أحكام ، فأولها : ما كان فيه اعتقاد أو عمل ما هو كفر كالاستعانة بالشياطين والتقريب إليهم ، أو اعتقاد تأثير الكواكب بالاستقلال ، أو ادعاء أنه معجزة كمعجزات الانبياء عليهم السلام ، أو عمل ما فيه إهانة القرآن كأن يدعى في كلام مؤلف أنه مثل القرآن أو فوقه فهو كفر إجماعا ، وهو المحكوم عليه بالكفر في الكتاب العزيز ، وحكم عامله أنه يقتل ، ولا يستتاب . والمسلم ، والذمي ، والحر ، والعبد ، والذكر ، والأنثى سواء على المختار ، كما في الدر وبمثله صرح الشامي معزيا للمختارات .

ووجه الفرق بين الكافر بسبب السحر وسائر المرتدين أنه قد جمع أمرين : الارتداد ، والسعي بالفساد . والساعي في الأرض بالفساد يستوى فيه الذكر والأنثى والحر والعبد ، والمسلم والذمي ، كما مر عن أبي يوسف . ومن قال في المرأة الساحرة : إنها لا تقتل ؛ بل تحبس وتضرب حتى يستيقن توبتها ، كلرندة كما هو مختار الجصاص ، ومثله في الزيلعي عن المنتقى ، فلعله في التي ارتدت بسحرها ولم تسع في الأرض بالفساد والإضرار بالمسلمين ، وإلا فقتل الساعي بالفساد متفق عليه ، ويستوى فيه الذكر والأنثى . ويؤمله ما في كتاب عمر رضي الله عنه إلى الجرز بن معاوية وهو عامله على الأهواز : « اقتلوا كل ساحر » قال بجالة : فقتلنا في يوم ثلاث سواحر (فتح الباري ٦ : ١٨٥) .

وحكم تعلمه وتعليمه أنه حرام على المختار عن الشعبي . قلت : مقتضى الإطلاق تحريمه ، ولو تعلم لدفع الضرر عن المسلمين ، وقيل بجوازه لدفع الضرر عنهم ، كما ذكره الشامي عن ذخيرة الناظر ، وفي كراهية الهندية : وعلم يجب

الاجتناب عنه وهو السحر، وعلم الحكمة، والطلسمات، وعلم النجوم إلا بقدر ما يحتاج إليه في معرفة الأوقات، وطلوع الفجر، والتوجه إلى القبلة، والمداية في الطريق. انتهى (٥ : ٣٨٧) .

وقال الحافظ في الفتح: وأما تعلمه وتعليمه فحرام، فإن كان فيه ما يقتضى الكفر كفر، واستتيب منه، ولا يقتل، فإن تاب قبلت توبته، وإن لم يكن فيه ما يقتضى الكفر عزر (قلت : هذا في تعلمه وتعليمه قبل تعاطيه متفق عليه غالباً وإنما الخلاف في من تعاطاه) قال: وقد أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين إما لتمييز ما فيه كفر من غيره، وإما لإزالته عن وقع فيه. فأما الأول فلا محذور فيه إلا من جهة الاعتقاد، فإذا سلم الاعتقاد فعرفة الشيء بمجرد لا تستلزم معناً، كمن يعرف كيفية عبادة أهل الأوثان للأوثان، لأن كيفية ما يعمل الساحر إنما هي حكاية قول أو فعل، بخلاف تعاطيه والعمل به (قلت: وفيه أن حكاية ما فيه الكفر قولاً أو عملاً لا يجوز إلا للضرورة، وبمجرد المعرفة بالسحر لا ضرورة فيه. وأما كيفية عبادة أهل الأوثان فتعرف بالنظر لا بالقول والعمل فافهم) .

وأما الثاني فإن كان لا يتم كما زعم بعضهم إلا بنوع من أنواع الكفر أو الفسق فلا يحل أصلاً، وإلا جاز للمعنى المذكور انتهى (١٠ : ١٩٠) .

حكمة إزال الملكين لتعليم السحر : وأما إزال السحر على الملكين وتعليمها له فلا يتأني ما قلنا ؛ لما قال الجصاص : إن الله تعالى أرسل الملكين ليبيئا للناس معاني السحر، ويعلموهم أنه كفر وكذب وتمويه، حتى يجتنبوه، كما بين الله على ألسنة رسله سائر المحظورات والمحرمات، ليجتنبوه ولا يأتوه. فلما كان السحر كفراً، وتمويهاً، وخداعاً؛ وكان أهل ذلك الزمان قد اغتروا به، وصدقوا السحرة فيما ادعوه لأنفسهم به (من أنهم يأتون بمثل ما يأتي به الأنبياء والرسول من المعجزات، وإن خوارق الأنبياء من جنس السحر أيضاً) بين ذلك على

لسان هذين الملكين ليكشفنا عنهم غمة الجهل ، ويزجراهم عن الاغترار به : كما قال الله تعالى : « وهديناه النجدين » يعنى سبيل الخير والشر ، ليجتنبى الخير ويجتنب الشر . انتهى بتغيير يسير .

وقال شيخنا - عمت بركاته - فى بيان القرآن : إن الحكمة فى إرسال الملكين لكشف هذه الغمة دون أن يبعث لذلك نبي من الأنبياء : إن الأنبياء مظاهر للرشد والهداية ، والسحر لا يستتب إلا بنقل أقوال وأفعال هى كفر أو فسق ؛ فلا ينبغى لمظهر الهداية والرشد التكلم أو العمل به - ولو على سبيل الحكاية - بخلاف الملائكة ؛ فإنهم مأمورون بإحداث كل ما يحدث فى العالم من الشر والخير ؛ فإن كل ذلك بحسب التكوين حكمة ومصلحة ، وبحسب التشريع منقسم إلى قسمين الخير ، والشر ، على أن الغرض إنما هو تمييز الأنبياء من السحرة ، فكان أن يقوم به ثالث غير الفريقين أولى وأحرى ، فأرسل الله الملكين لذلك ، وهو سبحانه وتعالى أعلم .

وثانيها : ما لم يكن فيه وجه كفر ولكن فيه لإضرار بالمسلمين وسعيا فى الأرض بالفساد ، فذلك حرام فعله وتعليمه وتعلمه ، كما يستفاد من مقدمة رد المحتار . وعامله وإن لم يكن كافرا لكنه يقتل للسعى بالفساد . قال الشامى : ثم إنه لا يلزم من عدم كفره مطلقا عدم قتله ؛ لأن قتله بسبب سعيه بالفساد كما مر ، فإذا ثبت إضراره بسحره ولو بغير مكفر يقتل ، دفعنا لشره كالحناق وقطاع الطريق (١ : ٤٧) . سواء حصل هذا السحر بكلمات ، أو أدوية معمولة ، أو حركات فكرية ، أو المسمريزم ، أو غير ذلك من الحيل : بل ولو بأدعية أو أذكار أو بآيات من القرآن ، فإذا ثبت إضراره بالمسلمين قتل ، كما سيأتى التنبيه عليه .

وثالثها : ما لم يكن فيه كفر ولا لإضرار بالمسلمين ؛ ولكنه يستازم معصية فى عمله ، كاستعمال النجاسات والمحرمات ، وتسخير الجنة والجنيات جبرا وقهرا

من غير رضاهم به ، وترك الذكر والصلوات وما استازم المعصية فهو معصية شرعا ، أو يترتب عليه معصية أو مفسدة ، كفساد اعتقاد العامة والتلبس عليهم ، كما يفعله أصحاب السمرزم في زماننا ، يخدعون الناس بأنهم يحضرون الأرواح وهي تجيب عما يسألونها ، وكل ذلك خداع ومكر ، وإنما يخاطبهم روح المعمول به المغشي عليه ، فإنه إذا غشي على الرجل أو نام يرى روحه ما لا يرى غيره ، والنايم والمغشي عليه إنما لا يجيب من يخاطبه إذا كان النوم والغشي ثقيلًا ، وأما إذا كان غير ثقيل فإنه يتكلم ويجيب ، لا سيما إذا تصرف فيه العامل بقوته الفكرية . لم أر من صرح بذكر هذا النوع وحكمه جزئيا ، ولكن مقتضى القواعد أن ذلك معصية أيضاً ، فإن المقتضى إلى المعصية كاستلزمها ، وحكم تعليمه وتعامه كحكم عمله . وعامله يعزر ولا يقتل .

ورابعها : ما لا يكون فيه كفر ، ولا ضرر ، ولا إضرار ، ولا معصية ، ولا يفضى إلى معصية ، ولا يترتب عليه مفسدة ، ولا انهكاف فهو في نفسه مباح لا بأس به ما لم يقصد به التلوي والتلعب ، بل كان لغرض صحيح على أصل صحيح ، وإن أريد به التلوي ففيه من التفصيل ما في اللهو واللعب ، كما يستفاد من كلام الشاى في مقدمة رد المحتار معزياً للخيرة الناظر .

حكم الرقى والعزائم : تنبيه في الرقى والعزائم : الرقية إذا كانت لغرض مباح بأدعية ما ثورة ، أو آيات قرآنية ، أو بما يشبهها من الكلمات المنقولة من الصلحاء والمشائخ فهي مما لا بأس بها ؛ بل يثاب عليها إذا كانت بما ورد عن النبي ﷺ أنه كان يرقى بها ، وكان الغرض اتباع السنة أو نفع لإخوانه المسلمين لا غير . وإن كانت بكلمات فيه استعانة من الشياطين أو الكواكب فلحقة بالسحر المكفر . وإن كانت بكلمات غير معلومة المعنى فكروه ؛ مخافة أن يلقي نفسه في تهلكة الكفر . وما كان منها بآيات قرآنية أو أسماء إلهية وأمثالها إلا أن المقصود بها إضرار مسلم ، كالتفريق بين الزوجين بلا سبب شرعى ، أو تسخير مسلم بحيث يصير مسلوب الاختيار في الحب أو البغض لأحد ، أو في بذل المال للعامل فحرام ؛ لكونه ظلماً . ولعل هذا

هو المراد بما ذكره في الخاتمة في أمر التوبة بوزن عنة - وهي ما يفعل ليجب المرأة إلى زوجها - أنها حرام ، كما في مقدمة رد المحتار ؛ وإلا فنفس المحبة بين الزوجين أمر مطلوب شرعا ، فكيف يحرم تحصيله بما لا معصية فيه ؟ قاله شيخنا حكيم الأمة - دام مجده وعلاه - ويحتمل أن يكون التوبة إذ ذاك مشتملة على كلمات فيها استعانة بغير الله ، أو على كلمات غير معلومة المعنى ، كما يستفاد من قول الشامي ، وعلة ابن وهبان بأنه ضرب من السحر . قال ابن الشحنة : ومقتضاه أنه ليس مجرد كتابة آيات بل فيه شيء زائد انتهى (١ : ٤٦) .

حكم إطلاق السحر عن المسحور وطريقه : فائدة : علق البخاري عن قتادة : قلت لسعيد بن المسيب : رجل به طب ، (١) أو يؤخذ عن امرأته أئجل عنه أو ينشر ؟ قال : لا بأس به ، إنما يريدون به الإصلاح . فأما ما ينفع فلم ينه عنه . قال الحافظ في الفتح : وقد أخرج أبو داود في المراسيل عن الحسن رفعه : « النشرة من عمل الشيطان » ووصله أحمد وأبو داود بسند حسن عن جابر . قال ابن الجوزي : النشرة حل السحر عن المسحور ، ولا يكاد يقدر عليه إلا من يعرف السحر . وقد سئل أحمد عن يطلق السحر عن المسحور فقال : لا بأس به وهذا هو المعتمد ، ويجاب عن الحديث والأثر بأن قوله : « النشرة من عمل الشيطان » إشارة إلى أصلها ، ويختلف الحكم بالقصد ، فمن قصد بها خيرا كان خيرا ، وإلا فهو شر . ثم الحصر المنقول عن الحسن ليس على ظاهره ، لأنه قد ينحل بالرقى والأدعية والتعويد ، ولكن يحتمل أن تكون النشرة على نوعين .

تلك : وقد أخرج عبد الرزاق من طريق الشعبي قال : لا بأس بالنشرة العربية التي إذا وطئت لا تضره ، وهي أن يخرج الإنسان في موضع عضاه فيأخذ عن يمينه وعن شماله من كل ؛ ثم يذقه ويقرأ ثم يغتسل به ، وذكر ابن بطال أن في كتب وهب بن منبه أن يأخذ سبع ورقات من سدر أخضر ، فيذوقه بين

حجرين ، ثم يضربه بالماء ، ويقرا فيه آية الكرسي والقوا قل ، ثم يحسوا منه ثلاث حسوات ، ثم يغتسل به . فإنه يذهب عنه كل ما به . وهو جيد للرجل إذا حبس عن أهله . ومن صرح بجواز النشرة المزني صاحب الشافعي ، وأبو جعفر الطبري وغيرهما .

ثم وقفت على صفة النشرة في كتاب الطب النبوي لجعفر المستغفرى عن نصوح بن واصل بخطه قال : سألتني حماد بن شاکر : ما الحل وما النشرة ؟ فلم أعرفها فقال : هو الرجل إذا لم يقدر على مجاعة أهله وأطاق ما سواها ، فإن المبتلى بذلك يأخذ حزمة من قضبان وفأساذا قطارين ، ويضعه في وسط تلك الحزمة ، ثم يوجع نارا في تلك الحزمة ، حتى إذا حمى الفأس استخرجه من النار وبال على حره ، فإنه يبرأ بإذن الله تعالى : وأما النشرة فإنه يجمع أيام الربيع ما قدر عليه من ورد المغازة وورد البساتين ، ثم يلقى في إناء نظيف ويجعل فيها ماء عذبا ، ثم يغلى ذلك في الماء غليا يسيرا ، ثم يمهل حتى إذا فتر الماء أفاضه عليه ، فإنه يبرأ بإذن الله تعالى : قال حاشد : تعلمت هاتين الفائدتين بالشام اه . وحاشد من رواة الصحيح عن البخاي (١٠ : ١٩٩) .

تحقيق خبر هاروت وماروت : فائدة : قال القاضي ابن العربي في الأحكام له : وإنما سقنا هذا الخبر - أى خبر هاروت وماروت - لأن العلماء روه ودونوه ، فخشينا أن يقع لمن يفضل به . وتحقيق القول فيه أنه لم يصح سنده (مرفوعا) ولكنه جائز كله في العقل ؛ وليس بممتنع أن تقع المعصية من الملائكة (عقلا مطلقا ، وبعد تركيب الشهوة فيهم نقلا أيضا ، فلم يبقوا إذاً ملائكة) وليس يمتنع أن يوجد منهم خلاف ما كلفوه ، ويخلق فيهم الشهوات ، فإن هذا لا ينكره إلا رجلا ن أحدهما جاهل لا يدري الجائز من المستحيل ، والثاني من شم ورد الفلاسفة ، فرآهم يقولون : إن الملائكة روحانيون ، وإنهم لا تركيب فيهم ، وإنما هم بسائط ، وشهوات الطعام والشراب والجماع لا تكون إلا في المركبات من الطبائع الأربع وهذا تحكم في القولين انتهى (١ : ١٤) .

سد الذرائع وحظر التشبه بالكفار

اتفقت الأمة على أن الأمر المباح أو المستحب إذا لحقه منكر، وصار ذريعة لمعصية أو بدعة، وإن لم يكن ذلك من قصد العامل وغرضه، وجب إزالة هذه المعصية كيفما كان. ثم اختلفوا، فمنهم من قال: يترك هذا المستحب رأساً لسد الذرائع المعصية، وحسباً لمادة الابتداع في الدين. ومنهم من قال: يزاح هذا المنكر، ولا يترك لأجله المعروف المستحب، وإلى الأول ذهب الحنفية، والمالكية، والحنابلة.

ويستدل لهم بقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا» الآية (البقرة) حيث قال ابن كثير في تفسيره: نهى الله تعالى عباده أن يتشبهوا بالكافرين في مقامهم وأفعالهم، وذلك لأن اليهود كانوا يعانون الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص - عليهم لعائن الله - فإذا ارادوا أن يقولوا: اسمع لنا يقولوا: «راعنا» ويورون بالرعونة كما قال تعالى: «من الذين هادوا يجرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين». قال البيضاوي «لياً بألسنتهم»: فتلابها وصرفاً للكلام إلى ما يشبه السب، حيث وضعوا «راعنا» المشابه لما يتسابقون به موضع «انظرونا». ولا يخفى نزاهة ساحة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أن يوروا كما كانت اليهود يورون، أو يلووا ألسنتهم كما كانوا يلوون، ومعهدنا تراهم نهوا عن هذه اللفظة. وما هذا إلا من باب سد الذرائع إلى المنكر، وقطع التشبه بالكفار وهذا أصل أصيل، تنفرع عليه ما لا يحصى من الفروع.

ومن ههنا يعلم معنى البدعة الإضافية التي ذكرها العلامة الشاطبي في كتابه الاعتصام ولندكر ههنا جملة جميلة منها. قال: قد يكون أصل العمل مشروعاً ولكنه يصير جازياً مجرى البدعة من باب الذرائع (إلى أن قال) ووجه دخول الابتداع ههنا أن كل ما واطب عليه رسول الله ﷺ من النوافل وأظهره في الجماعات فهو سنة، فالعمل بالنافلة التي ليست بسنة على طريق العمل بالسنة

إخراج للنافلة عن مكانها المخصوص بها شرعا ، ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام ومن لا علم عنده أنها سنة ، وهذا فساد عظيم ، لأن اعتقاد ما ليس بسنة ، والعمل بها على حد العمل بالسنة نحو من تبديل الشريعة ، كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض ، أو بما ليس بفرض أنه فرض ، ثم عمل على وفق اعتقاده فإنه فاسد ، فهب العمل في الأصل صحيحا ، فإخراجه عن باب اعتقاد أو عملا من باب إفساد الأحكام الشرعية .

ومن ههنا ظهر عذر السلف الصالح في تركهم سننا قصداً ، لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض كالأضحية وغيرها ، كما تقدم ذلك . ولأجله أيضا نهى أكثرهم عن اتباع الآثار ، كما خرج الطحاوي وابن وضاح وغيرهما عن معزوز بن سويد الأسدي قال : واقيت الموسم مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فلما إنصرفنا إلى المدينة انصرفت معه ، فلما صلى لنا صلاة الغداة فقراء فيها « ألم تركيف فعل ربك » و « لإيلاف قريش » ثم رأى ناساً يذهبون مذهبا ، فقال : أين يذهب هؤلاء ؟ قالوا : يأتون مسجدا ههنا صلى فيه رسول الله ﷺ . فقال « إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، يتبعون آثار أنبيائهم ، فاتخذوها كنائس وبيعاً . من أدركته الصلوة في شيء من هذه المساجد التي صلى فيها رسول الله ﷺ فليصل فيها ، وإلا فلا يعتمدها » .

وقال ابن وضاح : سمعت عيسى بن يونس - مفتي أهل طرسوس - يقول : أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقطع الشجرة التي بوع تحتها النبي ﷺ ، فقطعها ، لأن الناس كانوا يذهبون فيصلون تحتها ، فخاف عليهم الفتنة . وقال ابن وضاح : وكان مالك بن أنس وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك الآثار للنبي ﷺ ، ما عدا قباه وحده (إلى قوله) وقد كان مالك يكره كل بدعة وإن كانت في خير . وجميع هذا ذريعة لئلا يتخذ سنة ما ليس بسنة ، أو يعد مشروعا ما ليس معروفا ، وقد كان مالك يكره المجئى إلى بيت المقدس ، خيفة أن يتخذ ذلك سنة . وكان يكره مجئى قبور الشهداء ، ويكره مجئى قباه خوفا من ذلك ،

مع ما جاء في الآثار من الترغيب فيه ولكن لما خاف العلماء عاقبة ذلك تركوه .

وقال ابن كنانة وأشهب : سمعنا مالكا يقول : لما أتاه سعد ابن أبي وقاص (١) قال : وددت أن رجلى تكسرت وأنى لم أفعل (إلى أن قال) وقال سعيد بن حسان : كنت أقرأ على ابن نافع ، فلما قرأت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء قال لى : حرق عليه ، قلت : ولم ذلك يا أبا سعد ؟ قال : خوفا من أن يتخذ سنة .

فهذه أمور جائزة أو مندوب إليها ، ولكنهم كرهوا فعلها خوفا من البدعة ، لأن اتخاذها سنة بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها ، وهذا هو شأن السنة وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك (انتهى كلام الشاطبي باختصار) .

قلت : وهذا هو مذهب أئمتنا الخفية رحمهم الله تعالى ، ومن ههنا قال الحلي في شرح المنية تحت (سجدة الشكر وما يفعل عقيب الصلوة) : فكروه ، لأن الجهال يعتقدونه سنة أو واجبة ، وكل مباح يؤدي إليه فكروه . وقال الشافى في مكروهات الصلوة من رد المختار (١ : ٤٣) : إذا تردد الحكم بين سنة وبدعة كان ترك السنة أولى . ومثله في جنازات المكيبة وزاد فيها : إن ما تردد بين الواجب والبدعة يأتى به احتياطاً . وقال الطيبي والسيрани في حواشيهما على المشكوة تحت حديث ابن مسعود « لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلواته ، يرى أن حقاً عاياه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ؛ لقد رأيت رسول الله ﷺ كثيراً ما يتصرف عن يساره » الحديث ما نصه : فيه أن من أصر على مندوب وجعله عزماً ، ولم يعمل بالرخصة ، فقد أصاب منه الشيطان ؛ فكيف من أصر على بدعة أو منكر ؟ كذا في مجموعة الفتاوى اللكنوية (٢ : ٢٩٥) وبالجملة فسد الذرائع وقطع التشبه بالكفار باب واسع في الدين ، تبتنى عليه ما لا يحصى من القروع والأحكام .

(١) ليحرر فن أن يأتى سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه مالكا رحمه الله

وأصل ذلك كلها ما في هذه الآية الكريمة من الدلالة الواضحة عليه .

وقال ابن العربي : يخرج منه فهم التعريض بالقذف وغيره . قال علمائنا بأنه ملزم للحد خلافاً للشافعي وأبي حنيفة ، حيث قالوا : إنه قول محتمل للقذف وغيره ، والحد مما يسقط بالشبهة . ودليلنا أنه قول يفهم منه القذف ، فوجب في الحد ، كالتصريح ؛ وقد يكون أبلغ من التصريح في بعض المواضع في الدلالة على المراد ، وإنكار ذلك عناداً له (١ : ١٥) . قلنا ولكنه مع كونه أبلغ لا يكون أصرح من التصريح بحيث لا يحتمل غير المراد ، وإلا لم يكن تعريضاً ، وهذا هو الشرط في الحد ، لا بلاغة الكلام وفصاحته ؛ فلا يعرف ذلك إلا الخواص دون العوام . وغاية ما في الآية النهي عن كلام يستعمله أهل الشرير يريدون به غير ما يريد به غيرهم ، فهني الله تعالى المسلمين عن ذلك ، لئلا يقتدى بهم الكفار في اللفظ ويقصدون المعنى الفاسد فيه ، فيتشابهوا في الظاهر . ولا دلالة فيها على مسئلة الحد بالتعريض أصلاً ، فافهم وتدبر .

مباحث النسخ

قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » الآية . قال الإمام الراغب : النسخ لإزالة شيء بشيء يتعقبه ، كنسخ الشمس الظل أو الظل الشمس ، والشيب الشباب . فإزالة يفهم منه الإزالة ، وتارة يفهم منه الإثبات ، وتارة يفهم منه الأمران . ونسخ الكتاب : إزالة الحكم بحكم يتعقبه ، قال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها » قيل : معناه ما نزيل العمل بها أو نخذلها عن قلوب العباد ، وقيل : ما نوجد ونزله ، من قولهم : نسخت الكتاب إذا كتبه عن معارضة . (قاموس) انتهى . وفي القاموس : نسخه كمنعه أزاله وغيره وأبطله ، وأقام شيئاً مقامه ، والشيء مسخه . وهذا الكلام كله في موضوع النسخ في أصل اللغة ومهما كان في أصل اللغة معناه فإنه في إطلاق الشرع : إنما هو بيان مدة الحكم ، كذا ذكره الجصاص .

وقوله تعالى : « أو ننسها » وقرئ : « أو ننسأها » فعلى الأول هو من النسيان ، وعلى الثانى من النسأ - مهموزاً - بمعنى التأخير ، يقال : نسأ الله فى أجلك وأجلك أخره ومدّه ، ومنه النسيئة بيع الثنى بالتأخير - فإذا أريد به النسيان فإنما هو أن ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرأ ذلك ، ويكون على أحد وجهين : إما أن يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الأيام ، وجائز أن ينسوه دفعة ويرفع من أذهانهم ، ويكون ذلك معجزة للنبي عليه الصلاة والسلام . وأما معنى قراءة « أو ننسأها » فإنما هو بأن يؤخرها ، فلا ينزلها وينزل بدلاً منها ما يقوم مقامها فى المصلحة أو يكون أصلح للعباد منها . ويحتمل أن يؤخر إنزالها إلى وقت يأتى فىأتى بدلاً منها لو أنزلها فى الوقت المتقدم فيقوم مقامها فى المصلحة (جصاص بلفظه) .

وأما قوله تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فإنه روى عن ابن عباس رضى الله عنه وقتادة « بخير منها » لكم فى التسهيل والتيسير كالأمر بأن لا يولى واحد من عشرة فى القتال ثم قال : « الآن خفف الله عنكم » الآية « أو مثلها » كالأمر بالتوجه إلى الكعبة بعد ما كان إلى البيت المقدس . وروى عن الحسن بخير منها « فى الوقت فى كثرة الصلاح » ، « أو مثلها » فحصل من اتفاق الجميع أن المراد بخير لكم ؛ إما فى التخفيف ، أو فى المصلحة . ولم يقل أحد منهم « بخير منها » فى التلاوة إذ غير جائز أن يقال : إن بعض القرآن خير (١) من بعض فى معنى التلاوة والنظم ، إذ جميعه معجز كلام الله (جصاص بلفظه) .

وانفقت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه ، وخالفه اليهود غير العيسوية فى جوازه ، وقالوا : يتمتع عقلا ، وأبو مسلم الإصهفانى فى وقوعه

(١) ولا يتنافيه ما ورد أن بعض القرآن أفضل من بعض ؛ لما بين الأفضل والخير من البون البعيد ، فإن الأفضل يقابله المفضول وهو أيضا لا يخلو عن فضيلة ، والخير أكثر ما يقابله الشر فلا يلائم بنظم القرآن .

فقال : إنه وإن جاز عقلا لكنه لم يقع ، كذا في الروح . وقال الجصاص : زعم بعض المتأخرين من غير أهل الفقه أنه لا نسخ في شريعة نبينا محمد ﷺ ، وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين كالسبت والصلوة إلى الشرق والغرب . وقد كان هذا الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة ، غير محظوظ من علم الفقه وأصوله ، وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به ، غير ظاهر أمره ، ولكنه بعد من التوفيق بإظهار هذه المقالة ؛ إذ لم يسبقه إليها أحد ، بل قد عقلت الأمة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ، ونقل ذلك إلينا نقلا لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التأويل ، كما قد عقلت أن في القرآن عاما وخاصا ومحكما ومتشابهها ، فكان دافع وجود النسخ في القرآن كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه ، إذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد . فارتكب ههنا الرجل في الآي المنسوخة والتاسخة وفي أحكامها أمورا خرج بها عن أقاويل الأئمة (انتهى كلام الجصاص باختصار ١ : ٦٨) .

أنواع النسخ : ثم إن فقهاء الأمة بعد اتفاقهم على وقوع النسخ في القرآن اختلفوا فيه في مواضع :

الأول نسخ الكتاب بالسنة وعكسه ، فقد جوزوه أئمتنا الحنفية خلافا للشافعية رحمه الله ، واستدلوا بقوله تعالى : « نأت بخير منها » على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ؛ فإنها ليست خيرا من الكتاب البتة . وأجاب عنه الجصاص بأن هذا إغفال من قائله من وجوه : أحدها أنه غير جائز أن يكون المراد « بخير منها » في التلاوة والنظم لاستواء النسخ والنسوخ في إعجاز النظم . والآخر اتفاق السلف على أنه لم يرد النظم ، لأن قولهم فيه على أحد المعنيين : إما التخفيف أو المصلحة ، وذلك يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ، ولم يقل أحد منهم أنه أراد التلاوة . فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة أظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها (جصاص ١ : ٦٨) .

ولما ثبت أن النسخ في اصطلاح الشرع بيان مدة الحكم انحل الإشكال عن

نسخ الكتاب بالسنة وعكسه ؛ فإن السنة عامتها بيان للكتاب بلا خلاف ، وكذلك الكتاب قد يبين مدة حكم شرع على لسان الرسول ﷺ . وما قيل : إن في نسخ الكتاب بالسنة مظنة تهمة على الرسول ﷺ ، وفي عكسه تنقيص لشأنه في الظاهر ، فنشأ الغلط في معنى النسخ الاصطلاحي ، والتخلص من أمثال هذه الأوهام والأغاليط مما لا يمكن كما ترى .

والاختلاف الثاني أن بعضهم لا يجوزون أن يكون الناسخ أشق ، مستدلاً بقوله تعالى : « بخير منها أو مثلها » وقد ظهر وانه مما ذكرناه من كلام الجصاص من أن المراد بالخيرية والمثلية يحتمل المعنيين التخفيف أو المصلحة ، ولا يخفى أن الأشق ربما يكون أصلح .

والثالث أن الزيادة على النص نسخ أم لا ؟ فأقره الحنفية وأنكره الشوافع . وتقريره على ما في التوضيح أن المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط ، وأما زيادة الجزء فيما تكون بثلاثة أمور : الأول بالتخير في اثنين بعد ما كان الواجب واحداً ، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد . والثاني بالتخير في الثلاثة بعد ما كان الواجب أحد اثنين ، فالزيادة هنا حرمة ترك أحد هذين الاثنين . والثالث بإيجاب شيء زائد ، فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل . وأما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الأصل (توضيح بلفظه) . وبالجمله فزيادة الجزء والشرط يستلزم رفع حكم شرعي البتة ، ولا معنى للنسخ سواء على ما عرفت ، فدلّت الآية بلفظ النسخ على ما ذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى . والله سبحانه وتعالى أعلم .

حكم المساجد ودخول أهل الذمة فيها

المساجد وقف للمسلمين عامة : قوله تعالى : « مساجد الله » يقتضى أنها لجميع المسلمين عامة الذين يعظمون الله تعالى . وهذا حكمها بإجماع الأمة على أن البقعة إذا عينت للصلاة خرجت عن جملة الأملاك المختصة بربها ، فصارت عامة

جميع المسلمين بمنفعتيها ومسجديتها ، فلو بنى الرجل في داره مسجدا وحجره عن الناس واختص به نفسه لبقى على ملكه ولم يخرج إلى حد المسجدية ، ولو أباحه للناس كلهم لكان حكمه حكم سائر المساجد العامة ، وأخرج عن اختصاص الأملاك . وقوله تعالى : « أو لك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » يعني إذا استولى عليها المسلمون وحصلت تحت سلطانهم ، فلا يتمكن الكافر حينئذ من دخولها ، يعني إن دخلوها فعلى خوف من إخراج المسلمين لهم منها ، وأذيتهم على دخولها . وهذا يدل أنه ليس للكافر دخول المسجد بحال اه من ابن العربي (ص ١٥) . وأقر الجصاص دلالة الآية على ذلك ، وقال : وأصحابنا يجيزون لهم دخول المسجد ، وسندكر ذلك في مواضعه انتهى (١ : ٦١) .

وجه تجوز أبى حنيفة دخول أهل الذمة المساجد : قال في الروح : وإنما جاز أبو حنيفة دخول أهل الذمة المساجد لهذه الآية ، فإنها تفيد دخولهم بخشية وخشوع (وأهل الذمة كذلك يدخلون ، وأما أهل الحرب فليس لهم ذلك إلا أن يأذن لهم المسلمون ويدخلوا كأهل الذمة بخشية وخشوع) وقد صح أن وفد ثقيف قدموا عليه عليه الصلوة والسلام فأنز لهم المسجد ، وصح عنه عليه السلام أنه قال يوم الفتح : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن دخل الكعبة فهو آمن » . وأما قوله تعالى : « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » فالمراد به النهي عن دخولهم الحرم بقصد الحج (بدليل قوله عليه السلام : « ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان ») وإلا فهو محمول على التنزيه ، فافهم .

حكم القبلة

قال الجصاص : اختلف أهل العلم فيمن صلى في سفر مجتهدا إلى جهة ثم تبين أنه صلى لغير القبلة ، وقال أصحابنا جميعا ، والثوري : إن وجد من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته ، لأن هذا ليس موضع اجتهاد ، وإنما أجزنا صلاة من اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها ، وإذا وجد من

يسئله عن جهة القبلة لم يكلف أن يصلى باجتهاده ؛ وإنما كلف المسئلة عنها . فإذا لم يجد من يعرفه جهتها فصلها باجتهاده أجزأته صلاته ، سواء صلاها مستدبر القبلة ، أو مشرقا ، أو مغربا عنها . وروى نحو قولنا : عن مجاهد ، وسعيد بن المسيب ، وإبراهيم ، وعطاء ، والشعبى . وقال الحسن ، والزهرى ، وربيعه : يعيد فى الوقت : فإذا فات الوقت لم يعد . وهو قول مالك رحمه . وروى عنه إنما يعيد فى الوقت إذا صلاها مستدبر القبلة ، أو شرق ، أو غرب ؛ وإن تيامن قليلا أو تياسر قليلا فلا إعادة عليه . وقال الشافعى رحمه الله : من اجتهد فصلى إلى المشرق ثم رأى القبلة فى المغرب استأنف ، فإن كانت شرقا ثم رأى أنه منحرف ، فتلك جهة واحدة وعليه أن ينحرف ويعيد بما مضى .

من اشتبه عليه القبلة فصلى باجتهاده جازت صلواته إلى أى جهة صلاها : قال الجصاص : ظاهر الآية يدل على جوازها إلى أى جهة صلاها ، وذلك أن قوله تعالى : « فم وجه الله » معناه فم رضوان الله ، وهو الوجه الذى أمر ثم بالتوجه إليه ، وقد روى فى حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا أن الآية فى هذا أنزلت انتهى (١ : ٣٣) .

قلت : حديث عامر أخرجه الترمذى عنه بلفظ : كنا مع النبى ﷺ فى سفر فى ليلة مظلمة ، فلم ندر أين القبلة ؟ فصلى كل رجل منا على خياله . فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ ، فنزل : « فأينما تولوا فم وجه الله » . وفيه أشعث بن سعيد السمان ، قال الترمذى : يضعف فى الحديث ، وقال البخارى : ليس بمتروك ولا بالحافظ عندهم ، وقال ابن عدى : مع ضعفه يكتب حديثه ، وقال الفلاس : كان لا يحفظ وهو رجل صدق ، كما فى التهذيب . ومثله يكون حسن الحديث فى الدرجة الثانية .

وفى الباب عن معاذ بن جبل ، رواه الطبرانى ولم يعالقه الهيثمى فى مجمع الزوائد بشيء . وعن جابر بن عبد الله عند الحاكم فى المستدرک وقال : هذا حديث

محتج برواته كلهم غير محمد بن مسلم ، فإنني لا أعرفه بعدالة ولا جرح . وتعقبه الذهبي وقال هو أبو سهل واه ، انتهى . كذا في الإعلاء (٢ : ١٣٦) قلت : تابعه عبد الملك بن أبي سليمان العزري عن عطاء عن جابر بنحوه عند الجصاص في الأحكام له . وعبد الملك هذا صدوق من رجال مسلم والأربعة .

وفي الباب عن طلق بن علي أن قوما خرجوا في سفر ، فصلوا فناهوا عن القبلة ، فلما فرغوا تبين لهم أنهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال : « تمت صلوتكم » . وروى ابن لهيعة عن بكر بن سودة عن رجل سأل ابن عمر عن يخطئ القبلة في السفر ويصلي قال : « فأبنا تولوا فثم وجه الله » (١ : ٦٢) .

فهذه آثار عديدة يقوى بعضها بعضا - قد يحسن الحديث بتعدددها ، كما قاله الفارسي في شرح النقاية (١ : ٦٦) - تدل على أن سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا إلى غير القبلة اجتهدا . فإن قيل : روى أنها نزلت في التطوع على الراحلة (قاله ابن عمر ، وسنده صحيح كما في الأحكام لابن العربي) (١ : ١٦) وروى أنها نزلت في بيان القبلة . قلنا : لا يمتنع أن يتفق هذه الأحوال كلها ، ونزلت الآية في جميعها ؛ فلا متنافاة في تعدد أسباب النزول . والله تعالى أعلم . وإذ تقرر ذلك فقوله تعالى : « أبنا تولوا فثم وجه الله » عموم في كل جهة ، سواء كان مستدبر القبلة أو مشرقا عنها أو مغربا ، فلا معنى لتخصيص شيء منها بلا دليل .

عتق الولد إذا ملكه أبوه

قال الجصاص : قوله تعالى : « وقالوا اتخذ الله ولدا ، سبحانه ، بل له ما في السموات والأرض » فيه دلالة على أن ملك الإنسان لا يبق على ولده ، لأنه تعالى نفي الولد بإثبات الملك بقوله : « بل له ما في السموات والأرض » يعني ما ملكه وليس بولده ، فافتضى ذلك عتق ولده عليه إذا ملكه . وقد حكم النبي ﷺ

مثل ذلك في الوالد إذا ملكه ولده فقال عليه السلام : « لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتره فيعتقه » . فدلّت الآية على عتق الولد إذا ملكه أبوه ، واقتضى خبر النبي ﷺ عتق الوالد إذا ملكه ولده .

وقال بعض الجاهل : إذا ملك أباه لم يعتق عليه حتى يعتقه ، لقوله : « فيشتره فيعتقه » وهذا يقتضى عتقا مستأنفا بعد الملك . فجعل حكم اللفظ في اللغة والعرف جميعا ، لأن المعقول منه فيشتره فيعتقه بالشرى ، إذ قد أفاد أن شراه موجب لعتقه . وهذا كقول النبي ﷺ : « الناس غاديان : فبائع نفسه فوبقها ، ومشتري نفسه فعتقها » يريد أنه معتقها بالشرى لا باستئناف عتق بعده انتهى (٦٦ : ١) قلت : ولو استدلل لذلك بقوله ﷺ : « من ملك ذارحم محرم فهو حر » لكان أحسن . والحديث رواه أحمد ، وأبو داود ، والنسائي ، وابن ماجه ، والحاكم وقال : على شرطها وأقره ، كما في العزبى (٣ : ٣٦٤) .

خلال الفطرة

قال ابن العربي في قوله تعالى : « وإذا بتلى إبراهيم ربه بكلمات » الآية : ما تلك الكلمات ؟ وقد اختلف العلماء فيها اختلافا كثيرا ، لبابه قولان : أحدهما أنها شريعة الإسلام ، فأكملها إبراهيم عليه السلام . قال ابن عباس : « ما قام أحد بوظائف الدين مثله » يعنى - والله أعلم - قبله ، فقد قام بها بعده كثير من الأنبياء وخصوصا سيدنا محمدا ﷺ ، الثانى أنها الفطرة التى أوعز الله تعالى بها إليه ورتبها عليه . وروت عائشة رضى الله عنها في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « عشر من الفطرة : قص الشارب ، وإعفاء اللحية ، والسواك ، واستنشاق الماء ، وقص الأظفار ، وغسل البراجم ، وحلق العانة ، وتنف الإبط ، وانتقاص الماء - ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة » . وروى عمار بن ياسر الحديث وقال : « والاستنشاق » وزاد « الحتان » وذكر « الانتضاح » بدل « انتقاص الماء » .

وقد قال بعض علمائنا : إن معنى قوله : إنها من الفطرة يعنى من السنة . وإننا نقول : إنها من الملة ، وقد روى أن إبراهيم ابتلى بها فرضاً ، وهى لنا سنة . والذى يصح أن إبراهيم عليه السلام ابتلى بها تكليفاً غير معين من القرض أو الندب فى جميعها أو انقسام الحال فيها ، وقد اتفقت الأمة على أنها من الملة ، واختلفوا فى مراتبها . فأما قص الشارب ، وإعفاء اللحية فمخالفة للأعاجم ، فإنهم يقصون لحاهم ويوفرون شواربهم أو يوفرونها معاً . وأما الختان فقد اختلف العلماء فيه فرأى الشافعى أنه سنة ، لما قرن به من إخوانته فى هذا الحديث ، ورأى مالك أنه فرض ، لأنه يكشف له العورة ، ولا يباح الحرام إلا للواجب انتهى ملخصاً (١ : ١٦) .

قلت : فلا يتم الاستدلال بقوله : « عشر من الفطرة على كون الكل سنة غير واجبة ، كما زعمه بعض الجهال فى زماننا ، قالوا : إعفاء اللحية وقص الشارب سنة لا يفسق تاركها ، لأن المراد بالفطرة الملة ، فإن لفظة السنة فى لسان الشارع أعم من السنة فى اصطلاح الأصوليين .

دليل وجوب إعفاء اللحية وقص الشارب : وقد قام الدليل على وجوب إعفاء اللحية وقص الشارب ، وهو ما رواه أحمد والنسائى والترمذى وقال : حديث صحيح عن زيد بن أرقم رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من لم يأخذ من شاربيه فليس منا » وهذا وعيد لا يرد مثله إلا على ترك الواجب . وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « جزوا الشوارب وارخوا اللحية ، خالفوا الجوس » رواه أحمد ومسلم . وعن ابن عمر عن النبي ﷺ : « خالفوا المشركين وفروا اللحية واحفوا الشوارب » متفق عليه ، زاد البخارى : « وكان ابن عمر إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته ، فما فضل أخذه » كذا فى النبيل (١ : ١١١) . والأمر للوجوب ، كما تقرر فى الأصول . والمراد بالمشركين فى حديث ابن عمر الجوس كما ورد فى حديث أبى هريرة عند مسلم ، فإنهم كانوا يقصون لحاهم ومنهم من كان يحلقها ، قاله الحافظ فى الفتح (١٠ : ٢٩٦) .

وفيه أيضاً : قال أبو شامة : وقد حدث قوم يحلقون لحاهم وهو أشد

نقل عن المجوس أنهم كانوا يقصونها (١٠ : ٢٩٧) . وفيه أيضاً من رواية ميمون بن مهران عن عبد الله بن عمر قال : ذكر رسول الله ﷺ المجوس فقال : « إنهم يوفون سبالهم ويخلقون لحاهم فخالقوهم » قال : فكان ابن عمر يستقرض سبلته فيجزها كما يجز الشاة أو البعير . أخرجه الطبري والبيهقي (١٠ : ٢٩٦) .

إن الأخذ من اللحية وهي دون القبضة لم يبيحه أحد : وقال العلائي في كتاب الصوم من الدر قبيل فصل العوارض : إن الأخذ من اللحية وهي دون القبضة - كما يفعله بعض المغاربة ومخنة الرجال - لم يبيحه أحد ، وأخذ كلها فعل يهود الهند ومجوس الأعاجم انتهى . فحيث أدامن على فعل هذا المحرم يفسق وإن لم يكن ممن يستخفونه ولا يعدونه قادحا للعدالة انتهى ، من تنقيح الفتاوى الحامدية (١ : ٣٦٩) . ولما بعث باذان اليمن كتاب كسرى إلى النبي ﷺ مع قهرمانه وبعث معه رجلا آخر من الفرس ، فلما قد ما عليه ﷺ المدينة ، وكانا على زى الفرس من حلق لحاهم وإعفاء شواربهم ، كره ﷺ النظر إليهما ، ثم قال لهما : ويلكما : من أمركما بهذا ، قالا : أمرنا ربنا - يعينان كسرى - فقال رسول الله ﷺ : « ولكن أمرني ربي بإعفاء لحيتي وقص شاربي » الحديث . كذا في السيرة الحلبية (٣ : ٧) وفيه دلالة وأى دلالة على أنه ﷺ كره ذلك للكفار فضلا عن المسلمين ، وكره النظر إلى من حلق اللحية ووفر الشوارب . وفيه أيضاً أن ذلك لم يكن من عوائد العرب ، فلم ينقل قط أنه ﷺ كره النظر إلى أحد من العرب لأجل زيه . وفي ذلك أوضح دليل على حرمة الفعل وشناعته ، فافهم ولا تكن من الجاهلين .

عصمة الأنبياء عليهم السلام

قوله تعالى : « قال إني جاعلك للناس إماما » قال : ومن ذريتي ، قال : لا ينال عهدي الظالمين « الإمام اسم للقدوة الذي يؤتم به ، وهو بحسب المفهوم وإن كان شاملا للنبي والخليفة وإمام الصلوة ، بل كل من يقتدى به في شيء ولو

باطلا ؛ إلا أن المراد به ههنا النبي المقتدى به ، فإن من عباده لكونه مأموم النبي ليست إمامته كإمامته ، ولأن الله تعالى أسند هذا الجعل إلى نفسه خاصة ، وهو يليق بالنبوة لأن الإمامة المتنازع فيها مسند إلى جعل الناس ، لأنها شورى . وإذا تقرر أن المراد بالإمامة النبوة فهي المرادة بالعهد في قوله : « لا ينال عهدي الظالمين » لكونه في جواب قول إبراهيم : « ومن ذريتي » أى اجعل بعض ذريتي إماما أيضاً . وإنما عبر عنها بالعهد للإشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذى لا يقوم به إلا من شاء الله تعالى من عباده .

دليل عصمة الأنبياء عن الكبار قبل النبوة : وفيه دلالة على عصمة الأنبياء عن الكبار قبل البعثة لأن كل ذنب ظلم ، لأنه تجاوز عن الحق وتعد عليه ؛ وكثير من الذنوب يسمى ظلما في الشرع . فدللت الآية على أن نيل النبوة لا يجامع الظلم السابق ، فإذا تحقق النيل كما في الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق .

والقول بأن المتبادر من الظلم الكفر ، لأنه الفرد الكامل من أفراد ، كما في الروح ، يرد كونه في جواب من سأل النبوة لبعض ذريته ، ويبعد منه كل البعد أن يسأ لها للمؤمن منهم والكافر جميعا ؛ فإن عدم صلاحية الكافر لها مما لا يخفى على مؤمن عاى فضلا عن نبي جليل مثل إبراهيم الخليل صلوة الله وسلامه عليه . فالحق أن المراد بالظلم خلاف العدل ، فكل نبي معصوم عن الكبار من الذنوب . فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود ، وما كان منقولا بطريق التواتر فصراف عن ظاهره إن أمكن ؛ وإلا فحمول على ترك الأولى ، أو كونه قبل النبوة . وتفصيل ذلك في الكتب المبسطة . كذا في الأحمدية (ص : ٢٧) . ومن أصحابنا من جعل الآية دليلا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة ، ومبنى ذلك حمل العهد على الإمامة ، وجعلها شاملة للنبوة والخلافة وحمل الظالم على من ارتكب معصية مستقلة للعدالة .

الجواب عن استدلال الشيعة على نفي إمامة الصديق وصاحبيه : واستدل بها

بعض الشيعة على نفي إمامة الصديق وصاحبيه رضى الله تعالى عنهم ، حيث أنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك وإن الشرك لظلم عظيم ، والظالم بنص الآية لا تناله الإمامة . وأجيب بأن غاية ما يلزم أن الظالم في حال الظلم لا تناله ، والإمامة إنما نالتهم - رضى الله عنهم - في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم . وأنت خير بأن مبنى الاستدلال حمل العهد على الأعم من النبوة والإمامة التي يدعونها ، ودون إثباته خروط القتاد .

أحكام الحرم

قوله تعالى : « وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً » إنما هو حكم منه بذلك لا خبر ، وكذلك قوله تعالى : « ومن دخله كان آمناً » . كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الإخبار بأن من دخله لم يلحقه سوء ، لأنه لو كان خبراً لوجد مخبره على ما أخبر به ، وقد قال في موضع آخر : « ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم » فأخبر بوقوع القتال فيه ، فدل أن الأمر المذكور إنما هو من قبل حكم الله تعالى بالأمن فيه ، وأن لا يقتل العائد به واللاجئ إليه . وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد إبراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا ، وقد كانت العرب في الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه ، على ما كان بقي في أيديهم من شريعة إبراهيم عليه السلام . وأخبر النبي ﷺ (في غير ما حديث صحيح) أن الله حرمها يوم خلق السموات والأرض ، وحظر فيها سفك الدماء ، وأن حرمتها باقية إلى يوم القيامة . وأخبر أن من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والكأ ، ومع ما حرم الله تعالى من حرمتها بالنص فإن من آياتها ما يشاهد فيها من أمن الصيد فيها ، وذلك أن سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الأرض ، ويجتمع فيها الطيب والكلب ، فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه ، حتى إذا خرجا من الحرم عدا الكلب عليه عاد هو إلى النفور والحرب . وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه وتعالى . وقد روى عن جماعة من الصحابة

حظر ضيـد الحرم وشجره ، ووجوب الجزاء على قتله أو قطعه . انتهى ملخصاً من الجصاص (١ : ٧٤) .

حكم القتل والقتال بالحرم : واستدل به على تحريم القتل والقتال بالحرم ، فأما القتل فنقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامة حد القتل فيها على من أوقعه فيها ، وخص الخلاف بمن قتل في الحل ثم لجأ إلى الحرم . ومن نقل الإجماع على ذلك ابن الجوزي . واحتج بعضهم بقتل ابن الخطل بها ، ولا حجة فيه ، لأن ذلك كان في الوقت الذي أحلت فيه للنبي ﷺ . وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس وغيرهما أنه لا يجوز القتل فيها مطلقاً ، ونقل التفصيل عن مجاهد وعطاء .

لا يقام حد القتل على من جنى في الحل وعاد بالحرم : وقال أبو حنيفة : لا يقتل (العائد بالحرم ، واللاجئ إليه بعد ما جنى في الحل) في الحرم حتى يخرج إلى الحل باختياره ، لكن لا يجالس ولا يكلم ويوعظ ويذكر . وقال أبو يوسف ، يخرج مضطراً إلى الحل . وفعله ابن الزبير . وروى ابن أبي شيبة من طريق طاووس عن ابن عباس : « من أصاب حداً ثم دخل الحرم لم يبايع » (وهو حجة لأبي حنيفة ظاهرة) . وعن مالك والشافعي : يجوز إقامة الحد مطلقاً ، لأن العاصي هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعل الله له من الأمن (قلنا : لكنه لم يهتك حرمة الحرم حيث لجأ إليها بعد ما جنى في الحل ، فلم يبطل ما جعل الله له من الأمن ، وإنما يكون ذلك إذا أصاب حداً في الحرم ، والمؤمن العاصي أولى بالأمن من المشرك اللاجئ إلى الحرم ، وقد اتفقوا على أنه لا يقتل بالحرم لكونه مشركاً حتى يخرج إلى الحل . وبه ظهر الجواب عن قول ابن العربي في الأحكام : إن الإسلام الذي هو الأصل وبه اعتصم الحرم لا يمنع من إقامة الحدود والقصاص ، وأمر لا يقتضيه الأصل أحرقى أن لا يقتضيه الفرع اهـ . قلنا : الكفر والشرك الذي هو الأصل في إبطال عصمة النفس لا يبطل عصمة من لجأ إليه من المشركين ،

فالإسلام أحرى أن لا يبطل عصمة من لجأ إليه من المسلمين بعد ما جنى في الحل فافهم) .

وأما القتال فقال الماوردي : من خصائص مكة أن لا يحارب أهلها ، فلو بغوا على أهل العدل فإن أمكن ردهم بغير قتال لم يجوز ، وإن لم يمكن إلا بالقتال فقال الجمهور : يقاتلون ، لأن قتال البغاة من حقوق الله تعالى ، فلا يجوز إضاعتها . وقال آخرون : لا يجوز قتالهم (إذا أمن أهل العدل من شرهم ولم يخافوهم على أنفسهم) بل يضيق عليهم إلى أن يرجعوا إلى الطاعة انتهى ملخصا من فتح الباري (٤ : ٤١) . ومن أراد البسط فليراجع أبواب الجهاد من إعلاء السنن . وعزى ابن العربي إلى أبي حنيفة وجاعة من فقهاء الأمصار أنه لا يقتل به الكافر ، ولا يقتص فيه من القاتل ، ولا يقام الحد على المحصن والسارق مطلقا ، وهو عند أبي حنيفة والجمهور مقيد بمن ارتكب الحد في الحل ثم لجأ إلى الحرم ، واتفقوا على جواز إقامة الحد فيها على من أوقعه فيها ، كما ذكره ابن الجوزي فافهم .

وجوب الركعتين بعد الطواف

قال ابن العربي في أحكام القرآن له في قوله تعالى : « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » فن الناس من حمله على عمومه في مناسك الحج كلها ، والأكثر حمله على الخصوص في بعضها . وقال : معناه : موضعا للصلاة المعهودة ، وهو الصحيح ، ثبت من كل طريق أن عمر رضي الله عنه قال : وافقت ربي في ثلث : قلت : يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى : فنزلت « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » الحديث . فلما قضى النبي ﷺ طوافه مشى إلى المقام المعروف اليوم قرأ « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » وصلى فيه ركعتين ، وبين ذلك أربعة أمور : الأول أن ذلك الموضع هو المقام المراد في الآية الثاني أنه بين الصلوة ، وأنها المتضمنة للركوع والسجود لا مطلق الدعاء ، والثالث أنه عرف

وقت الصلوة فيه - وهو عقب الطواف - وغيره من الأوقات مأخوذ من دليل آخر . الرابع أنه أوضح أن ركعتي الطواف واجبتان فمن تركهما فعليه دم . انتهى (١ : ١٨) .

وقال الجصاص : فلما تلا عليه الصلوة والسلام عند إرادته الصلوة خلف المقام « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلوة بعد الطواف ، وظاهره أمر ، فهو على الوجوب انتهى . (١ : ٧٤) . وأورد عليه أن الأمر في الآية إنما هو باتخاذ المصلى لا بالصلوة ، والاتخاذ ليس بواجب إجماعاً ، فلا استدلال بالآية على وجوب ركعتي الطواف متعذر . ولقائل أن يقول : إن الاستدلال إنما هو بمجموع الآية والأثر ، وظاهره وجوب الاتخاذ والصلوة جميعاً ، وقد قام الدليل على عدم وجوب الاتخاذ ؛ فقد أخرج البخارى عن أم سلمة قال لما رسول الله ﷺ : « إذا أقيمت صلاة الصبح فطوفى على بعيرك والناس يصلون » ففعلت ذلك ، فلم تصل حتى خرجت . فدل على جواز صلاة الطواف خارجاً من المسجد ؛ إذ لو كان كونها خلف المقام شرطاً لازماً لما أقرها النبي ﷺ على ذلك - وأخرج مالك : أخبرنا ابن شهاب أن خميد بن عبد الرحمن (القارئ) أخبره أن عبد الرحمن أخبره أنه طاف مع عمر بن الخطاب بعد صلوة الصبح بالكعبة ، فلما قضى صلوته نظر فلم ير الشمس فركب ولم يسبح حتى أناخ بذي طوى فسبح بذي طوى انتهى . وهذا بمحض من الصحابة ، فدل على جواز صلاة الطواف خارجاً من المسجد إجماعاً .

قال ابن المنذر : احتملت قراءته ﷺ « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » حين صلى ركعتي الطواف خلف المقام أن تكون صلاة الركعتين خلف المقام فرضاً ، لكن أجمع أهل العلم على أن الطائف تجزئه ركعتا الطواف حيث شاء انتهى من فتح البارى (٣ : ٣٩٠) ولم يوجد ما يدل على عدم وجوب الصلاة ؛ فقلنا بوجوبها بعد الطواف ، بمقتضى دلالة الآية والأثر فافهم . ومن أراد البسط فليراجع كتاب الحج من إعلاء السنن .

حكم الطواف

قال الجصاص : وما قال تعالى : « طهرا بيتي للطائفين » وقال في آية أخرى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت . وروى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ « إن أهل الجاهلية اقتصروا في بناء الكعبة ، فادخلوا الحجر وصلى عنده » (أخرجه الجماعة بألفاظ مختلفة ، وهو حديث متفق عليه) .

يجب الطواف من وراء الحطيم : ولذلك طاف النبي ﷺ وأصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت ، ولذلك أدخله ابن الزبير في البيت لما بناه حين احترق ، ثم لما جاء الحجاج أخرجه منه انتهى (١ : ٨٠) . وروى الحاكم عن ابن عباس - وقال : حديث صحيح الإسناد - قال : الحجر من البيت لأن رسول الله ﷺ طاف بالبيت من ورائه . قال الله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » (زيلعي ١ : ٨٨) . فلعل ابن عباس فسر العتيق بالقديم ، وأشار إلى أن من طاف داخل الفرجة لا يصح طوافه ، لكونه لم يطف جزء من البيت القديم وإن كان قد طاف بالبيت الجديد الذي اقتصرت قريش في بناءه ، والله أعلم . وقال بعد ذكر الآثار في تأويل قوله : « للطائفين والعاكفين » ما نصه : فالواجب إذا حملة على فعل الطواف فيكون قوله : « والعاكفين » من يعتكف فيه . وهذا يحتمل وجهين : أحدهما الاعتكاف المذكور في قوله : « وأنتم عاكفون في المساجد » والوجه الآخر المقيمون بمكة اللاتذون به .

الطواف للغرباء أفضل من الصلوة تطوعا : وهو على قول من تأول قوله : « الطائفين » على الغرباء ، يدل على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلوة . وأفاد جواز الاعتكاف فيه بقوله : « والعاكفين » وأفاد فعل الصلوة فيه أيضا ، وبحضرته فرضا كانت أو نفلا : إذ لم تفرق الآية بين شئ منها . وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلوة المفروضة في البيت : وقد دل أيضا

على جواز الجوار بمكة ، لأن قوله : « والمكثفين » يحتمله إذا كان اسمها للبيت ، وقد يكون ذلك من الحجاز ، على أن عطاء وغيره تأوله على المجاورين . ودل أيضا على أن الطواف قبل الصلوة ، لما تأوله عليه ابن عباس . فإن قيل : لا دلالة في اللفظ على الترتيب لأن الواو لا توجهه . قلنا : قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلوة جميعا ، وإذا ثبت طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها ، لفعل النبي ﷺ ، ولإتفاق أهل العلم على تقديمه عليها انتهى . (١ : ٧٦) . قلت : لو دلت الآية على ذلك لدلت على تقديم الاعتكاف على الصلوة أيضا ، ولا قائل به ، فالأولى الاستدلال على ذلك بالآثر والإجماع فقط .

جواز الصلوة في البيت فرضا أو نفلا : فإن قيل : لا دلالة في اللفظ على جواز فعل الصلاة في البيت ، كما لا دلالة فيه على جواز الطواف فيه ؛ وإنما دل على فعله خارج البيت ، فكذلك دلالتُه مقصورة على جواز الصلاة إلى البيت متوجها إليه . قلنا : ظاهر قوله تعالى : « طهرا بيتي للطائفين والمكثفين والركع السجود » قد اقتضى فعل ذلك في البيت ؛ كما دل على جواز فعل الاعتكاف فيه ، لأنه تعالى قد أمر بتطهير البيت نفسه لهذه الأعمال ؛ لا بتطهير ما حوله . وإنما خرج منه الطواف به بدليل الاتفاق ، ولأننا أمرنا بالطواف به ، لا بالطواف فيه ، بقوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » . ومن طاف في جوفه لا يسمى طائفا به ؛ ومن صلى داخل البيت يتأوله الإطلاق بفعل الصلاة فيه . فإن قيل كما قال الله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » (فحظر الطواف في جوف البيت) كذلك قال : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » وذلك يقتضى فعل الصلوة خارج البيت متوجها إلى شطره . قلنا : من كان في جوف البيت هو متوجه شطر البيت لأن شطره ناحيته ، ولا محالة أن من كان فيه فهو متوجه إلى ناحيته . ألا ترى أن من كان خارج البيت فتوجه إليه فلأنما يتوجه إلى ناحية منه دون جميعه ، وكذلك من كان في البيت فهو متوجه شطره .

أنواع الطواف وأحكامها : قال الجصاص : والذي تضمنته الآية من

الطواف عام في سائر ما يطاف من الفرض والواجب والتدب ، فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » بعد قوله : « ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم » والطواف الذي يكون عقيب قضاء التفث وإيفاء النذر بالمهدايا والأضاحي هو طواف الزيارة كما هو معروف . والواجب هو طواف الصدر ، ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله عليه الصلوة والسلام : « من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » . والمسنون والمندوب إليه - وليس بواجب - طواف القدوم للحج ، فعله النبي ﷺ حين قدم مكة حاجاً - فأما طواف الزيارة فلا ينوب عنه شيء يبقى الحاج محرماً من النساء حتى يطوفه . وأما طواف الصدر فإن تركه يوجب دماً إذا رجع الحاج إلى أهله ولم يطفه : وأما طواف القدوم فإن تركه لا يوجب شيئاً . والله تعالى أعلم بالصواب انتهى (١ : ٧٨) ومن الواجب أيضاً طواف العمرة لمن أهل بها مع الحج أو منفردة عنه .

ومن أراد البسط في حكم الطواف وكيفية فليراجع كتاب الحج من اعلام السنن ، والحمد لله ذي الطول والمئن ، وهو المستول أن يتقبل منا بقبول حسن ، ويوفقنا للعود إلى بيته الحرام والطواف به والصلوة والاعتكاف فيه مع الخير باتباع السنن والسلامة من الفتن ، ويزقنا زيارة بيت رسوله الذي وضع عنا الإصر والأغلال والحن ، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه أبد الدهر والزمن ، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً .

قوله تعالى :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » الآية .

أخرج الطبري في تفسيره بسند صحيح عن الأعمش عن أبي صالح (١) عن أبي سعيد « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً » قال : عد ولا . ومثله عن أبي صالح عن أبي هريرة . وروى كذلك عن مجاهد وقتادة ، والربيع ، وعطاء ، وعبد الله بن كثير بأسانيد جيدة ، وعن ابن عباس بسند ضعيف ، ورواه مرفوعاً بسند واه انتهى (١ : ٦٥) . وقال الجصاص : قال أهل اللغة : الوسط العدل ، وهو الذي بين المقصر والغالي ، وقيل : هو الخيار ، والمعنى واحد ؛ لأن العدل هو الخيار ؛ قال : زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم
إذا طرقت إحدى الليالي بمعظم
انتهى (١ : ٨٨)

لا يبد من العدالة في الشاهد : وهذا دليل على أنه لا يشهد إلا العدل : ولا ينفذ على الغير قول الغير إلا أن يكون عدلاً . قاله ابن العربي في الأحكام له (١ : ١٨) .

لا يعتد بأهل الزيغ في الإجماع كما لا يعتد بهم في الشهادة : وقال الجصاص : وفي الآية دلالة على أن من ظهر كفره نحو المشبهة ، ومن صرح بالجر وعرف ذلك منه لا يعتد به في الإجماع ، وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به في الإجماع من نحو الخوارج والروافض : وسواء من فسق من طريق الفعل أو من طريق الاعتقاد لأن الله تعالى : إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير ، وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق . ولا يختلف في ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص : إذ الجميع شملهم صفة الذم ، ولا يلحقهم صفة العدالة بحال . والله أعلم (١ : ٩٠) ومعناه أن اشتراط العدالة في الشهادة يستلزم اشتراطها في الإجماع بالأولى ، لكون الإجماع حجة ملزمة كالشهادة ، بل هو فوقها .

(١) هو ذكران كما في المستلزم للحاكم وصححه على شرطهما . (٢ : ٢٦٨)

تقرير الاستدلال بالآية على صحة الإجماع : وشاع عن أبي منصور الاستدلال بالآية على أن الإجماع حجة ، وقرره الجصاص بأن في الآية دلالة على صحة إجماع الأمة من وجهين : أحدهما وصفه إياها بالعدالة وذلك يقتضي تصديقها ، والحكم بصحة قولها ناف لإجماعها على الضلال ، والوجه الآخر قوله : « لتكونوا شهداء على الناس » بمعنى الحجة عليهم ، كما أن الرسول لما كان حجة عليهم ، وصفه بأنه شهيد عليهم ، ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول ، لأن شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضالالاً : والشهادة بالأعمال إنما هي مخصوصة بحال الشهادة ، وأما الشهادة التي هي الحجة فلا تختص بها أول الأمة وآخرها . ألا ترى أن النبي ﷺ شهيد وحجة على جميع الأمة ، أولها وآخرها ؟ ولأن حجة الله إذا ثبتت في وقت فهي ثابتة أبداً ، وكذلك أهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب أن يكونوا حجة على أهل عصرهم الداخلين معهم في إجماعهم ، وعلى من بعدهم من سائر أهل الأعصار ، فهو يدل على أن أهل عصر إذا أجمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن إجماعهم بأنها محجوجون بالإجماع المتقدم . وحيث دلت الآية على صحة إجماع الصنبر الأول فهي دالة على صحة إجماع أهل الأعصار ؛ إذ لم يخص بذلك أهل عصر دون عصر . وكون الخطاب في قوله : « وكذلك جعلناكم » للموجودين في حال نزوله غير مسلم ، بل هو خطاب لجميع الأمة ، أولها وآخرها من كان منهم موجوداً وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة ؛ كما أن قوله : « كتب عليكم الصيام » وقوله : « كتب عليكم القصاص » ونحو ذلك من الآي خطاب لجميع الأمة ، كما كان النبي ﷺ مبعوثاً إلى جميعها شاهداً عليها ؛ قال الله تعالى : « يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً » وما أحسب مسلماً يستجيز القول بأن النبي ﷺ لم يكن مبعوثاً إلى جميع الأمة أولها وآخرها ، وأنه لم يكن حجة عليها وشاهداً انتهى ملخصاً (١ : ٨٩) .

ورده صاحب الروح بأن من نظر بعين الإنصاف لم يرفى الآية أكثر من

دلالتها على افضلية هذه الأمة على سائر الأمم ، وذلك لا يدل على حجية إجماع ولا عدمها انتهى (٤ : ٢) . قلت يؤيد أبا منصور ما رواه البخارى وغيره عن أنس بن مالك « قال : مروا بجنزة فأتوا عليها خيرا (زاد الحاكم : قالوا : كان يحب الله ورسوله ، ويعمل بطاعة الله ويسعى فيها فقال النبي ﷺ) وجبت ، ثم مروا بأخرى فأتوا عليها شرا فقال : وجبت (وفي رواية الحاكم عن جابر فقال بعضهم : بشئ المرء كان أن كان لفظا غليظا . فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ما وجبت ؟ (زاد مسلم فداء لك أبى وأمى) قال : هذا أثبتتم عليه خيرا فوجبت له الجنة : وهذا أثبتتم عليه شرا فوجبت له النار ، أنتم شهداء الله في الأرض » . كذا في كتاب الجنائز وفي باب الشهادة بلفظ المؤمنون شهداء الله في الأرض انتهى (فتح البارى ٣ : ١٨١) . اى إذا اتفقوا على الناء بالخير أو بالشر على أحد كان حقا . واندحض بقوله : « المؤمنون شهداء الله » قول من خصه بالصحابة ؛ والصواب أن ذلك يختص بالمتقين والمتقين من المؤمنين إذا اتفقوا على شيء . كان صوابا عند الله عز وجل ، وفي رواية الحاكم عن جابر : فقال رسول الله ﷺ ، وتلا رسول الله ﷺ : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » الآية وقال صحيح الاسناد - (٢ : ٢٦٨) . ورواه الطبري عن أبى هريرة نحوه (١ : ٦) .

وقال الفخر الرازى فى الكبير : احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة ، لأن الله تعالى أخبر عن عدالة هذه الأمة وعن خير بينهم (أى باعتبار المجموع ، لأن قوله : « جعلناكم » خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده ، أو نقول : المراد لأنه لا بد وأن يوجد فيها بينهم من أن يكون بهذه الصفة ، فإذا كان لا نعلمهم بأعيانهم افترنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل ، لكى يدخل المعتبرون في جملتهم) . فلو أقدموا على شيء من المخطورات لما اتصفوا بالخيرية ؛ وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المخطورات وجب أن يكون قولهم حجة . ثم ذكر ما يرد عليه مع الجواب عنه ،

وقال : وهذا لا ينافي كونهم شهداء يوم القيامة على الوجه الذى وردت به الأخبار . فالحاصل أن قوله تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » إشارة إلى أن قولهم عند الإجماع حجة ؛ من حيث أن قولهم عند الاجتماع يبين للناس الحق ، ثم لا يمتنع مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة ؛ فيجرى الواقع منهم فى الدنيا بجرى التحمل ثم يشهدون بذلك يوم القيامة انتهى ملخصا (٢ : ١٠) ومن أراد البسط فليراجعه ، ويراجع الأحكام للجصاص رحمه الله .

تفسير العدالة عند الفقهاء : فائدة : العدالة هى كمال القوة العقلية والشهوية والنفسية اعنى استعمالها فيما ينبغى على ما ينبغى . ولما كان علم العباد لم يحط إلا بالظاهر أقام الفقهاء الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر مقامه ، وشبهوه عدالة فى إحياء الحتموق ، فليحفظ انتهى من روح المعانى (٢ : ٤) . قلت : وسيأتى ما يدل على ذلك من الآثار فى قوله : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » الآية فانتظار .

قوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » .

أخرج عبد بن حميد ، وابن المنذر ، وابن أبى حاتم ، والحاكم وصححه ، والبيهقى فى سننه عن على فى قوله : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » قال : (شطره) قبله . وأخرج أبو داود فى ناسخه ، وابن جرير ، والبيهقى عن ابن عباس قال : « شطره » نحوه . وأخرج آدم والدينورى فى المجالسة والبيهقى عن مجاهد فى قوله : « شطره » يعنى نحوه وأخرج وكيع ، وسفيان بن عيينة ، وابن أبى شيبة ، وابن جرير ، والدينورى عن أبى العالية فى قوله : « شطر المسجد الحرام » قال : تلقاء . انتهى من الدر المنثور (١ : ١٤٧) . قلت : رواه الطبرى عن أبى العالية بسند صحيح ، وعن ابن عباس بسند حسن جيد - وهو طريق عبد الله بن صالح عن معاوية عن على بن أبى طلحة عنه - وعن مجاهد بسند حسن ، وعن قتادة بسند صحيح ، وعن الربيع بسند حسن أيضا .

ثم أخرجه عن ابن عباس من طريق حجاج عن ابن جريج - وهو سند حسن - وعن البراء من طريق شريك عن أبي إسحق عنه، وهو حسن أيضا (٢ : ١٤) . قال الجصاص : إن أهل اللغة قد قالوا : إن الشطر اسم مشترك يقع على أحد معنيين أحدهما النصف ، يقال : شطرت الشيء أى جعلته نصفين . والثاني ، نحوه وتلقاه . ولا خلاف أن مراد الآية هو الثاني ، قاله ابن عباس ، وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس . ولا يجوز أن يكون المراد المعنى الأول ؛ إذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام ، واتفق المسلمون أنه لو صلى إلى جانب منه أجزأه انتهى (١ : ٩١) .

يكفى للبعيد محاذاة جهة القبلة وإن لم يصب عينها : وفي ذكر المسجد الحرام - الذى هو محيط بالكعبة دون الكعبة ، مع أنها القبلة التى دلت عليها الأحاديث الصحاح إشارة إلى أنه يكفى للبعيد محاذاة جهة القبلة وإن لم يصب عينها . وهذه الفائدة لا تحصل من لفظ الشطر ، كما قاله جمع (١) وهذا هو مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه وأحمد ، وقول أكثر الخراسانيين من الشافعية ، ورجحه جمعة الإسلام فى الإحياء ؛ إلا أنهم قالوا : يجب أن يكون قصد المتوجه إلى جهة العين (٢) التى فى تلك الجهة ، لتكون القبلة عين الكعبة ، وقال العراقيون والقفال منهم : يجب لإصابة العين ، وقال الإمام مالك : إن الكعبة قبله أهل المسجد ، والمسجد قبله أهل مكة ، وهى قبله الحرم ، وهو قبله الدنيا وفى حديث

(١) منهم الزمخشري حيث قال : وشطر المسجد نصب على الظارف أى اجعل تولية الوجه تلقاء المسجد أى فى جهته وسمته ، لأن استقبال عين القبلة فيه حرج عظيم على البعيد . وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على أن الواجب مراعاة الجهة دون العين (١ : ٢٣٩) وحاصله أن فى لفظ الشطر إشارة إلى أن الواجب استقبال الجهة ، وفى ذكر المسجد الحرام تأكيد له .

(٢) وهو أصل ما تعارفه العوام عند التحريم للصلاة من قولهم : توجهت إلى الكعبة الشريفة اه زادها الله شرفا وكرامة .

ابن عباس رضى الله تعالى عنها مرفوعا ما يدل عليه (أخرجه البيهقي فى سننه ولفظه: « والحرم قبله لأهل الأرض فى مشارقها ومغاربها من أمى » وقال: تفرد به عمر بن حفص المكي وهو ضعيف لا يحتج به. وروى من وجه آخر ضعيف عن عبد الله بن حبشي كذلك مرفوعا ، ولا يحتج بمثله (٢ : ١٠) . قلت: تعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الحسن، والحديث نص فى أن فرض الغائب الذى لا يعاين الكعبة إصابة الجهة فافهم) . وهذا الخلاف فى غير من يكون شاهدا ، وأما هو فيجب عليه إصابة العين بالإجماع ، كذا فى روح المعانى (٢ : ٩) .

وقال ابن العربى فى الأحكام له : وإنما أراد سبحانه أن يعرف أن من بعد عن البيت فإنه يقصد الناحية لا عين البيت ، فإنه يعسر قصده ، بل لا يمكن أبدا إلا للمعاين ؛ ووربما التفت المعاين يمينا أو شمالا ، فإذا به قد زهق عنه ، فاستأنف الصلاة . وأضيق ما تكون القبلة عند معاينة القبلة ، وقد اختلف العلماء هل فرض الغائب عن الكعبة استقبال العين ؟ وهذا ضعيف ؛ لأنه تكليف لما لا يصل إليه . منهم من قال : الجهة ؛ وهو الصحيح ، أما أو لا فلا لأنه الممكن الذى يرتبط به التكليف . والثانى أنه المأمور به فى القرآن ؛ قال : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره » . فلا يلتفت إلى غير ذلك انتهى ملخصا (١ : ١٩) .

وقال الجصاص: قوله تعالى: «وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره» خطاب لمن كان معاينا للكعبة ولمن كان غائبا عنها ، والمراد لمن كان حاضرا لها إصابة عينها (بالإجماع) وبقوله ﷺ حين خرج من البيت واستقبله: «هذه القبلة» رواه الشيخان ولمن كان غائبا عنها النحو الذى هو عنده أنه نحو الكعبة وجهتها فى غالب ظنه ، لأنه معلوم أنه لم يكلف إصابة العين ؛ إذا لا سبيل له إليها ؛ وقال تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » . فمن لم يجد سبيلا إلى إصابة العين لم يكلفها ، فعلمنا إنما هو مكلف أنه ما هو فى غالب ظنه أنه جهتها ونحوها ، دون المغيب عند الله تعالى . دليل جواز الاجتهاد فى الأحكام الحوادث : وهذا أحد الأصول الدالة على

تجوز الاجتهاد في أحكام الحوادث، وأن كل واحد من المجتهدين فإنما كلف ما يؤديه إليه اجتهاده ويستولى على ظنه انتهى (٢ : ٩١) . فإن جواز الاجتهاد في طلب القبلة ، بل وجوبه متفق عليه لا نعلم فيه خلافا ، فكذلك الاجتهاد في المشتبه من الحوادث . ومن ادعى الفرق فعليه البيان .

الجواب عن استدلال المالكية بالآية على أن المصلى ينظر أمامه قائما وقاعدا لا إلى موضع سجوده: قال ابن كثير: وقد استدلت المالكية بهذه الآية على أن المصلى ينظر أمامه ، لا إلى موضع سجوده كما ذهب إليه الشافعي وأحمد وأبو حنيفة . قال المالكية بقوله : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولا يكون وجه القائم نحوه إلا إذا كان ناظرا أمامه . فإن نظر إلى موضع سجوده لاحتاج أن يتكلف ذلك بنوع من الإنحناء ، وهو ينافي كمال القيام انتهى (١ : ١٩٣) . قلنا : إن كان هو مستقبل القبلة راکما وساجدا فهو مستقبلها قائما ناظرا إلى موضع سجوده وقد ورد في الحديث ما يتدب المصلى إلى أن يكون نظره في موضع سجوده قائما ، كما ذكرناه في الإعلاء ، فهو أولى؛ لأنه أبلغ في الخضوع وآكد في الخشوع . والله تعالى أعلم .

فائدة في تحقيق تحويل القبلة والصلوة التي وقع فيها التحويل أولا ، وكيفية التحويل ، وفيه الرد على السيوطي رحمه الله ومن تبعه من المتأخرين كصاحب الروح وغيره : روى إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء قال : لما صرف النبي ﷺ إلى الكعبة بعد نزول قوله تعالى : « قد نرى قلبك وجهك في السماء » مر رجل صلى مع النبي ﷺ على نفر من الأنصار وهم يصلون نحو بيت المقدس ، فقال : إن رسول الله ﷺ قد صلى إلى الكعبة ، فانحرفوا قبل أن يركعوا وهم في صلاتهم (رواه الشيخان وغيرهما) . قال الجصاص : وهذا خبر صحيح مستفيض في أيدي أهل العلم ، قد تلقوه بالقبول ، فصار في حيز التواتر الموجب للعلم .

المتحرى إذا تبين له جهة القبلة في الصلوة يتوجه إليها ويبنى ، وكذلك الأمة

إذا اعتقت في الصلوة تغطي رأسها وتبني . وهو أصل في المجتهد إذا تبين له جهة القبلة في الصلوة أنه يتوجه إليها ولا يستقبلها (أى لا يستأنفها) وكذلك الأمة إذا اعتقت في الصلاة أنها تأخذ قناعها (وتغطي رأسها) وتبني .

دليل قبول خبر الواحد في الديانات : وهو أصل في قبول خبر الواحد في أمر الدين ، لأن الأنصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك ، فاستداروا إلى الكعبة ومن جهة أخرى أمر النبي ﷺ المنبأى بالنداء في تحويل القبلة ، ولولا أنهم لزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لأمر النبي ﷺ بالنداء وجه ، ولا فائدة .

الجواب عن قبول الأنصار خبر الواحد في رفع القطعي : فإن قال قائل : من أصلكم أن ما ثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد في رفعه ، وقد كان القوم متوجهين إلى بيت المقدس بتوقيف من النبي ﷺ لإبائهم عليه ، ثم تركوه بخبر الواحد إلى غيره ، قيل له : لأنهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الأول بعد غيبتهم عن حضرته ، لتجوزهم ورود النسخ (لا سيما وقد علموا باشتياقه ﷺ وميله إلى استقبال الكعبة ، وكانوا يترقبون نزول الناسخ لأجل ذلك) فكانوا في بقاء الحكم الأول على غالب الظن دون اليقين ، فلذلك قبلوا خبر الواحد (١) في رفعه . قال : وفي الآية حكم آخر وهو أن فعل الأنصار في ذلك على ما وصفتنا أصل في أن الأوامر والزواجر إنما يتعلق أحكامها بالعلم .

من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية الصلوة ، ثم علم بها لا قضاء عليه فيما ترك : ومن أجل ذلك قال أصحابنا فيمن أسلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صلاة ثم خرج إلى دار الإسلام : إنه لا قضاء عليه فيما ترك ؛ لأن ذلك يلزم من طريق السمع ، وما لم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كما لم يتعلق حكم التحويل على الأنصار قبل بلوغهم الخبر .

(١) وقال الحافظ في الفتح : وأجيب بأن خبر المذكور إحتفت به قرائن ومقدمات أفادت القطع عندهم بصدق الخبر ، فلم ينسخ عندهم ما يقيد العلم إلا بما يفيد العلم (١ : ١٢٥)

أوامر العباد من الوكالات والمضاربات يتوقف فسخها على العلم بالفسخ وهو أصل في أن الوكالات والمضاربات ونحوها من أوامر العباد لا ينسخ شيء منها إذا فسخها من له الفسخ إلا بعد علم الآخر بها، وكذلك لا يتعلق حكم الأمر بها على من لم يبلغه ؛ ولذلك قالوا : لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة . والله أعلم بالصواب انتهى (١ : ٨٨) . وقال الحافظ في الفتح : وفي الحديث أن حكم الناسخ لا يثبت في حق المكلف حتى يبلغ ، لأن أهل قباء لم يؤمروا بالإعادة ، مع كون الأمر باستقبال الكعبة قبل صلاتهم تلك بصلوات (لأنهم علموا بالناسخ في صلوة الفجر ، وقد وقع التحويل في الظهر أو العصر قبلها بيوم كما سيأتي) . واستنبط منه الطحاوي أن من لم تبلغه الدعوة ولم يمكنه استعلام ذلك فالفرض غير لازم له .

جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ : وفيه جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ ، لأنهم لما تبادوا في الصلوة ولم يقطعوها ، دل على أنه رجع عندهم التادي والتحول على القطع والاستئناف ، ولا يكون ذلك إلا عن اجتهاد ؛ هذا هو الظاهر والاحتمال الذي أبداه الحافظ في الفتح ناشئ عن غير دليل ؛ اللهم إلا أن يقال : إنهم فعلوا ذلك لقول المخبر : « ألا فاستقبلوها » بصيغة الأمر كما هو في رواية للبخاري في التفسير ، وهو لم يأمرهم بذلك باجتهاده بل بنص من النبي ﷺ . وفيه ما فيه .

جواز تعليم من ليس في الصلوة من هو فيها : وفيه جواز تعليم من ليس في الصلوة من هو فيها .

استماع المصلي لكلام من ليس في الصلوة لا يفسد صلاته : وإن استماع المصلي لكلام من ليس في الصلوة لا يفسد صلاته انتهى (١ : ٢٥) .

واختلف العلماء في الجهة التي كان النبي ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس وغيره كان يصلي إلى بيت المقدس ؛ لكنه لا يستدبر الكعبة بل

يُجْعَلُهَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، بِأَنْ كَانَ يَصَلِّي بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ الْبَاقِيَيْنِ . وَقَالَ آخَرُونَ : إِنَّهُ كَانَ يَصَلِّي إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ ، وَقَالَ آخَرُونَ : كَانَ يَصَلِّي إِلَى الْكَعْبَةِ (يُوَيْدُهُ حَدِيثُ إِمَامَةِ جَبْرِئِيلَ فِي بَعْضِ طَرَقِهِ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ الْبَابِ قَالَهُ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ) . فَلَمَّا تَحَوَّلَ إِلَى الْمَدِينَةِ اسْتَقْبَلَ بَيْتَ الْمَقْدِسِ . وَهَذَا ضَعِيفٌ ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ دَعْوَى النِّسَخِ مَرَّتَيْنِ ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ ؛ لِأَنَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ ، وَقَدْ صَحَّحَهُ الْحَاكِمُ وَغَيْرُهُ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنْتَهَى مِنْ فَتْحِ الْبَارِي (١ : ٨٨) .

وَوَرَدَ فِي رِوَايَةِ الْبَرَاءِ أَنَّ أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا إِلَى الْكَعْبَةِ بَعْدَ التَّحْوِيلِ صَلَاةُ الْعَصْرِ . قَالَ الْحَافِظُ : وَعِنْدَ ابْنِ سَعْدٍ : حَوَّلَتِ الْقِبْلَةَ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ أَوْ الْعَصْرِ عَلَى التَّرَدُّدِ ، وَسَاقَ ذَلِكَ مِنْ حَدِيثِ عِمْرَةَ ابْنِ أَوْسٍ . وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا (بَعْدَ التَّحْوِيلِ) فِي بَنِي سُلَيْمَةَ لَمَّا مَاتَ بَشَرُ بْنُ الْبَرَاءِ بْنِ مَعْرُورِ الظُّهْرِ ؛ وَأَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا بِالْمَسْجِدِ النَّبَوِيِّ الْعَصْرِ . وَأَمَّا الصُّبْحُ فَهُوَ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ بِأَهْلٍ قَبَاءٍ . وَهَلْ كَانَ ذَلِكَ فِي جَادِي الْآخِرَةِ ، أَوْ رَجَبٍ ، أَوْ شَعْبَانَ ؟ أَقُولُ . وَالرَّاحِجُ مَا فِي أَكْثَرِ الرِّوَايَاتِ عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّهُ صَلَّى قَبْلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا . وَذَلِكَ أَنَّ قُدُومَهُ عَلَى الْمَدِينَةِ كَانَ فِي شَهْرِ رَجَبٍ الْأَوَّلِ بِإِخْلَافٍ ، وَكَانَ التَّحْوِيلُ فِي نِصْفِ شَهْرِ رَجَبٍ مِنَ السَّنَةِ الثَّانِيَةِ عَلَى الصَّحِيحِ ، وَبِهِ جَزَمَ الْجُمْهُورُ ، وَرَوَاهُ الْحَاكِمُ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ . فَمَنْ جَزَمَ بِسِتَّةِ عَشَرَ لَقَقَ مِنْ شَهْرِ الْقُدُومِ وَشَهْرِ التَّحْوِيلِ شَهْرًا ، وَهَذَا فِي (١) الزَّائِدِ ، وَمَنْ جَزَمَ بِسَبْعَةِ عَشَرَ - كَمَا فِي رِوَايَةِ الْبَزَّازِ وَالطَّبْرَانِيِّ مِنْ حَدِيثِ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ ، وَلِلطَّبْرَانِيِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - عَدَّاهُمَا مَعًا ، وَمَنْ شَكَّ تَرَدَّدَ فِي ذَلِكَ .

قَالَ الْحَافِظُ : وَاخْتَلَفَتْ الرِّوَايَةُ فِي الصَّلَاةِ الَّتِي تَحَوَّلَتِ الْقِبْلَةَ عِنْدَهَا ، وَكُلًّا فِي الْمَسْجِدِ ، فَظَاهَرَ حَدِيثُ الْبَرَاءِ هَذَا أَنَّهَا الظُّهْرُ . وَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ قَالَ : يُقَالُ : إِنَّهُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ فِي مَسْجِدِهِ بِالْمُسْلِمِينَ ، ثُمَّ أَمَرَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، فَاسْتَنْدَرَ إِلَيْهِ وَدَارَ مَعَهُ الْمُسْلِمُونَ ؛ وَيُقَالُ زَارَ (١) الصَّحِيحُ أَنَّهُ أَلْفَى الْكُسْرَ .

النبي ﷺ أم بشر بن البرار بن معرور في بني سلمة، فصنعت له طعاما، وحانت الظهر، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه ركعتين، ثم أمر فاستدار إلى الكعبة، واستقبل الميزاب، فسمى مسجد القبلتين. قال ابن سعد: قال الواقدي: هذا أثبت عندنا (والواقدي حجة في السير). وأخرج البزار من حديث أنس: «انصرف النبي ﷺ عن بيت المقدس وهو يصلي الظهر بوجهه إلى الكعبة» وللطبراني نحوه من وجه آخر عن أنس. وفي كل منها ضعف (١) انتهى (١: ٤٢٢).

وفي وفاء الوفاء: عن عثمان بن محمد بن الأخنس أنه صلى بأصحابه فيه - يعني في مسجد القبلتين - الظهر، فلما صلى ركعتين أمر أن يوجه إلى الكعبة، فاستدار رسول الله ﷺ إلى الكعبة، واستقبل الميزاب. وعنه أيضا نحوه، وأن الفريضة كانت الظهر، وأنها يومئذ كانت أربع ركعات. وعن سعيد بن المسيب: قال: صلى رسول الله ﷺ إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرا، وصرفت القبلة قبل بدر بشهرين. وأثبت عندنا أنها صرفت في الظهر في مسجد القبلتين (١: ٢٥٨). وروى ابن أبي شيبه وابن زبالة عن جابر «أن النبي ﷺ صلى في مسجد القبلتين». قال ابن زبالة: وحدثني موسى بن إبراهيم عن غير واحد من مشيخة بني ساعدة «أن رسول الله ﷺ صلى في مسجد القبلتين». وروى يحيى (هو ابن سعيد) عن عثمان بن محمد بن الأخنس قال: «زار رسول ﷺ امرأة - وهي أم بشر - من بني سلمة، فصنعت لهم طعاما» فهم يأكلون من ذلك الطعام إلى أن سألوا رسول الله ﷺ عن الأرواح فذكر حديثها في أرواح المؤمنين والكافرين ثم قال: فجاءت الظهر، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه في مسجد القبلتين الظهر. فلما أن صلى ركعتين أمر أن يوجه إلى الكعبة، فاستدار رسول الله ﷺ إلى الكعبة واستقبل الميزاب، فهي القبلة التي قال الله (١) قلت: رواه البزار عن أنس بسندين حسن أحدهما الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال في الآخر: فيه عثمان بن سعيد ضعفه يحيى القطان وابن معين وأبو زرعة، وثقه أبو نعيم الحافظ وقال أبو حاتم: شيخ انتهى (٢: ١٣).

تعالى : « فلنولينك قبلة ترضاها » فسمى ذلك المسجد مسجد القبلتين . وفي رواية له : « فلما صلى ركعتين أمر أن يولى وجهه إلى الكعبة ، فاستدار رسول الله ﷺ إلى الكعبة ، والمسجد مسجد القبلتين ، وكان الظهر يومئذ أربعاً ، منها ثنتان إلى بيت المقدس ، وثنتان إلى الكعبة » . قلت : وهذا ما أشار إليه ابن سعد بقوله : « ويقال : إنه ﷺ زار أم بشر بن البراء بن معرور في بني سلمة إلخ (٢ : ٤٨) » . وفيه قال الواقدي : هذا أثبت عندنا وبه تبين أن الواقدي لم ينفرد بروايته ؛ بل رواه يحيى بن سعيد وأثبتة سعيد بن المسيب أيضاً .

وقال الزمخشري : صرفت القبلة ورسول الله ﷺ في مسجد بني سلمة - يعني مسجد القبلتين - وقد صلى بأصحابه ركعتين من صلاة الظهر ، فتحول في الصلوة واستقبل الميزاب ، وحول الرجال مكان النساء ، والنساء مكان الرجال . وروى ابن أبي حاتم في تفسيره من طريق تويلة بنت أسلم قالت : « صليت الظهر والعصر في مسجد بني حارثة فاستقبلت مسجد إيلياء ، فصلينا سجدتين أي ركعتين ، ثم جاءنا من يخبرنا أن النبي ﷺ قد استقبل البيت الحرام ، فتحول النساء مكان الرجال ، والرجال مكان النساء ، فصلينا السجدتين الباقيتين إلى البيت الحرام ؛ قال الحافظ ابن حجر : وهذه القصة المرادة بقوله في الحديث المتقدم : « فر على قوم من الأنصار يصلون في العصر نحو بيت المقدس » فهؤلاء القوم هم بنو حارثة ، والمار عباد بن بشر ، ووصل الخبر وقت الصبح إلى قباء ، فلا منافاة بين الحديثين انتهى (: ٢٥١٨) .

وبالجملة فقد اشتهر تسمية مسجد بني سلمة (بمسجد القبلتين) وليس ذلك إلا لكون رسول الله ﷺ صلى فيه إلى القبلتين « ولو كان ذلك بمجرد كون بني سلمة صلوا فيه صلوة إلى القبلتين لكان مسجد قباء أولى بهذه التسمية ، لما ثبت في الصحيحين من وقوع نحو ذلك به . وكذا أسند يحيى عن رافع بن خديج وقوع مثل ذلك في مسجد بني عبد الأشهل ، كما في وفاء الوفاء (١ : ٢٥٧) .

وفي كل ذلك رد على السيوطي رحمه الله حيث قال : إن قصة بني سلمة لم يكن فيها النبي ﷺ إماما ، ولا هو الذي تحول في الصلاة . واحتج بما رواه أبو داود (عن أنس رضى الله عنه) « أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يصلون نحو بيت المقدس فلما نزلت هذه الآية مر رجل ببني سلمة فناداهم وهم ركوع في صلاة الفجر نحو بيت المقدس » ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة » فالوا كما هم إلى الكعبة وبما رواه النسائي عن أبي سعيد بن الملقى قال : « كنا نغددو إلى المسجد فمررنا يوما ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر فقلت : حدث أمر فجلست ، فقرأ رسول الله ﷺ : « قد رى قلب وجهك في الساء » الآية . فقلت لصاحبي : تعال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول الله ﷺ ، فنكون أول من صلينا ، فصليناها ، ثم نزل رسول الله ﷺ فصلى للناس الظهر يومئذ » انتهى كذا في روح المعاني (٩ : ٢) .

والجواب عن الأول : إن لفظ أبي داود ومسلم وغيرهما « فر رجل من بني سلمة » لا كما ذكره « فر رجل ببني سلمة » وكيف يمكن خفاء التحويل على بني سلمة وهم في المدينة بقرب النبي ﷺ حتى يصلوا الفجر إلى بيت المقدس ، وقد حولت القبلة قبلها بصلوات ؟ وإنما كان ذلك بقاء ، فر بهم رجل من بني سلمة وهم يصلون نحو بيت المقدس فناداهم وهم ركوع « ألا إن القبلة قد حولت إلخ » فهو كحديث ابن عمر سواء ، كذا قاله العيني في العمدة (١ : ٢٨٦) .

وحديث أبي سعيد بن الملقى في سننه مروان بن عثمان بن سعيد بن الملقى ، قال أبو حاتم : وهو ضعيف ، كذا في الاستيعاب (٢ : ٧١٢) وفي الميزان :

(١) وإنما استدل صاحب الهداية بتحويل أهل قباء في مشكلة المتحرى إذا علم بخطئه في القبلة استدلالا إليها ، ولم يستدل بتحويل النبي ﷺ في صلاته ، لأنه في حقه عليه السلام نزل الخطاب بتحويل القبلة وقبل نزوله لم يكن القبلة الأولى خطأ أصلا ، وفي حق أهل قباء وغيرهم ظهر الخطاب فكان ابتداء صلاتهم خطأ في الواقع وإن كان صوابا بحسب رأيهم فصلح متمسكا على أن من علم خطأ في الصلاة استدلالا إلى القبلة فافهم وانصف .

قال أبو بكر الحداد الفقيه : سمعت النسائي يقول : ومن مروان بن عثمان حتى يصدق على الله ؟ (٣ : ١٦٠) . وفيه لفظة منكورة وهى قوله لصاحبه ورسول الله ﷺ يخطب : « تعال ركع ركعتين قبل أن ينزل رسول إلخ » فما كان من دأب الصحابة الكلام في الخطبة بعد ما نزل في الأعراف : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا » وما كان من شأنهم الافتيات على رسول الله ﷺ بشئ والسبق عليه ، وإنما كانوا تبعاله في كل شئ فهو لا يصلح معارضا لما ذكرناه من الآثار الكثيرة الدالة على وقوع التحويل في مسجد بنى سلمة في الظهر ، ولو صح هذا الحمل على أنه غدا إلى النبي ﷺ في الغد من يوم التحويل ، فلعلمه ﷺ أخبر الناس بالتحويل في اليوم الأول بنداء من نادى به بأمره ، وأعلن به في الخطبة في اليوم الثاني ولعل أبا سعيد لم يسمع المنادى وحضر الخطبة ، فظن أن التحويل قد نزلت الساعة . والله تعالى أعلم . وإنما أطلت الكلام في هذا المرام لا غرار صاحب الروح بكلام السيوطي ، وتبعه في ذلك شيخنا في بيان القرآن ، وبعض الأفاضل من أصحابنا في شرح مسلم له ، فليتبناه له .

الجواب عن الإشكال الوارد في كيفية التحويل : وأما كيفية التحويل فقد وقعت في حديث يحيى عن عثمان بن محمد بن الأخنس وفي حديث تويلة بنت أسلم عند ابن أبي حاتم - وقد ذكرته - وقالت فيه : « فتحول النساء مكان الرجال ، والرجال مكان النساء ، فصلينا السجدين الباقيتين إلى البيت الحرام » . قال الحافظ في الفتح : وتصويره أن الإمام تحول من مكانه في مقدم المسجد إلى مؤخر المسجد ، لأن من استقبل الكعبة استدبر بيت المقدس ، وهو لو دار كما هو في مكانه لم يكن خلفه مكان يسع الصفوف ؛ ولما تحول الإمام تحولت الرجال ، حتى صاروا خلفه ، وتحول النساء حتى صرن خلف الرجال . وهذا يستدعى عملا كثيرا في الصلاة ، فيحتمل أن يكون ذلك قد وقع قبل تحريم العمل الكثير ، ويحتمل أن يكون اغتفر العمل المذكور من أجل المصلحة المذكورة ، أو لم تتوال الخطأ عند التحويل بل وقعت مفرقة . والله أعلم (١ : ٤٢٤) .

قوله تعالى : « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات » الآية

اتفق المفسرون على تأويله بأن المراد بذلك أهل الأديان ، والمعنى لأهل كل ملة حالة في التوجه إلى القبلة ، يقول : لكل قبلة رضونها . قال ابن عباس وغيره ، كما في الدر المنثور وغيره ، قاله الزمخشري . ومعنى آخر وهو أن يراد : ولكل منكم يا أمة محمد وجهة أى جهة يصلى إليها جنوبية ، أو شمالية ، أو شرقية ، أو غربية ، فاستبقوا الخيرات انتهى (١ : ٢٠) . وقال ابن العربي : والثالث أن المراد به في جميع المسلمين أى لأهل كل جهة من الآفاق وجهة من بمكة ، ومن بعد ليس بعضها مقدما على البعض في الصوب ، لأن الله تعالى هو الذى ولي جميعها وشرع جملتها ، وهى وإن كانت متعارضة في الظاهر والمعاينة (فقبلة بعضهم في المشرق وبعضهم في المغرب وهكذا) فإنها متفقة في القصد وامتنال الأمر انتهى (١ : ٩٠) . وعلى هذا فمعنى قوله : « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » أن الجهات المسامنة للكعبة وإن اختلفت فإن الله يجمعكم ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة ، كأنكم تصلون حاضري المسجد الحرام .

فرض الغائب عن الكعبة إصابة جهتها لا عينها : وفيه دلالة على ما ذكرنا سابقا أن الذى كلف به من غاب عن حضرة الكعبة إنما هو التوجه إلى جهتها في غالب ظنه ، لا لإصابة محاذاتها غير زائل عنها : إذ لا سبيل إلى ذلك ، قاله الجصاص (١ : ٩٢) . ولولا أن التفسير بالمقول أولى لقلت : إن هذا المعنى ألصق بقوله : « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » فافهم .

قوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات »

تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها : قال الجصاص : وهذا يخرج به في أن تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها ، ما لم تقم الدلالة على فضيلة التأخير ، نحو تعجيل الصلوات في أول أوقاتها (إلا ما قام الدليل على فضيلة التأخير فيها كالإسفار في الفجر ، وتأخير العشاء إلى قبيل ثلث الليل ، والإبراد بالظهر في الحر

مثلا (وتعجيل الزكوة ، والحج ، وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها .

دليل كون الأمر على الفور : ويحتج به بأن الأمر على الفور ، وأن جواز التأخير يحتاج إلى دلالة . وذلك أن الأمر إذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع أن فعله على الفور من الخيرات ؛ فوجب بمضمون قوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » إيجاب تعجيله ، لأنه أمر يقتضى الوجوب انتهى (١ : ٩٢) . قالت هذا هو مذهب الكرخي منا ، والجمهور على أن الأمر إذا كان مطلقا عن الوقت فهو على التراخي ؛ لئلا يعود على موضوعه بالنقص ؛ فإن الأصل إجراء المطلق على إطلاقه ، لكون موضوع الإطلاق هو التيسير والتسهيل ، وكذا إذا كان مقيد الوقت موسع . والأمر في الآية للندب اتفاقا ، وإلا لوجب تعجيل الطاعات وحرم تأخيرها عن أول وقتها . ولم يقل بذلك أحد ؛ فلا دلالة فيها على كون الأمر موجبا للفور ، وغاية ما فيها الدلالة على استحبابه ، وبه نقول ، فافهم . والمسئلة قد فرغ منها في الأصول .

استدلال الشافعية بالآية على أن الصلوة في أول الوقت أفضل ، والجواب عنه : واستدل الشافعية بالآية على أن الصلوة في أول الوقت بعد تحققه أفضل . كما ذكره الرازي في الكبير ، وأطال في الاحتجاج بها . وهي مسئلة قد فرغ منها في الفروع ، وذكرنا دلائل الحنفية والجواب عن دلائل من نازعهم في الباب في اعلاء السنن فليراجع . وقد قلنا : باستحباب التهتؤ للصلوة من أول وقتها ، بأن يشتغل بالاستنجاء ، والطهارة ، والوضوء ، ويبادر إلى المسجد ويحييه بركعتين فصاعدا ، ثم يجلس ينتظر الصلوة ، والمنتظر للصلوة كمن هو في الصلوة . وفي تأخير بعض الصلوات كالفجر ، والعشاء ، والظهر ، في شدة الحر تكثيرا للجماعة ، وتكثيرها أفضل من تقليلها بالنص . فمن تهيأ للصلوة ، واشتغل بمقدماتها من أول الوقت ، وبأدر إلى المسجد ، وجلس ينتظر الجماعة ، فقد استبق الخيرات . ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان . وقد روى الأثرم عن أبي الدرداء أنه قال : « من قلة فقه الرجل أن

يرى أنه في المسجد ليس في صلوة « كما مرفى الإعلاء (٧ : ٤٤) . وقد صح أنه ﷺ كان يؤخر العشاء إلى نصف الليل مرة ، وإلى ثلثة أخرى ، وكان يبرد بالظهر في الصيف . فهل تراه كان لا يستبق الخيرات ؟ وبالجمله فإنما قلنا بتأخير بعض الصلوات عن أول وقتها لأجل الجماعة . وأما من صلى في بيته وحده ، لعذر ، وكذلك النساء ، فالأفضل لهم أول الوقت اتفاقاً . وعليه يحمل ما ورد في بعض الأحاديث من فضيلة الصلوة لأول وقتها فافهم . والله يتولى هداك .

أنواع الذكر ، وأفضله الذكر القلبي : فائدة : قال الجصاص : قوله : « فاذكروني أذكركم » قد تضمن الأمر بذكر الله تعالى ، وذكرنا إياه على وجوه هو قد تضمن الأمر بسائر وجوه الذكر ، منها سائر وجوه طاعته وهو أعم الذكر ، ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه ، والذكر على وجه الشكر ، والاعتراف بنعمته . ومنه ذكره بدعاء الناس إليه ، والتنبيه على دلائله ، وحججه ، ووحدانيته ، وحكمته ، وذكره بالفكر في دلائله ، وآياته ، وقدرته ، وعظمته . وهذا أفضل الذكر ، وسائر وجوه الذكر مبنية عليه ، وتابعة له وبه يصح معناها ، لأن اليقين والطائفة به تكون قال الله تعالى : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » يعني - والله أعلم - ذكر القلب الذي هو الفكر في دلائل الله تعالى وحججه ، وآياته ، وبيناته ، وكلما ازدادت فيها فكراً ازدادت طمأنينة وسكوناً . ولهذا هو أفضل الذكر ، لأن سائر الأذكار إنما يصح ويثبت حكمها بثبوته انتهى ملخصاً (١ : ٩٣) . وفيه رد على صاحب فيض الباري حيث قال في حديث « كان يذكر الله على كل أحيانه » : شرحه بعضهم أن المراد هو الذكر القلبي ، وليس بسديد عندى ، فإنه لا يقال له ذكر لغة ، إنما هو فكر الخ (١ : ٣٧٩) وقد عرفت في قول الجصاص أن ذكر القلب الذى هو الفكر هو أفضل الذكر ، ويؤيده الحديث القدسى « من ذكرنى في نفسه ذكرته في نفسى الخ » فافهم .

قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء » الآية

استدلال المالكية والشافعية بالآية على ترك الصلوة على الشهيد ، والجواب عنه : قال أبو بكر بن العربي : تعلق بعضهم في أن الشهيد لا يغسل ولا يصلى عليه بهذه الآية ، لأن الميت هو الذى يفعل ذلك به ، والشهيد حى ، وبه قال مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : يصلى عليه . وكما أن الشهيد في حكم الحى فلا يغسل فكذلك لا يصلى عليه ، لأن الغسل تطهير وقد طهر بالقتل ، فكذلك الصلاة شفاة وقد أغنته عنها الشهادة . يؤكد أنه الطهارة إذا سقطت مع القدرة عليها سقطت الصلاة ، لأنها شرطها ، وسقوط الشرط دليل على سقوط المشروط . وماروى أن النبي ﷺ صلى عليهم ، لا يصح فيه طريق بن عباس ولا سواء . وقد استوفيناها في مسائل الخلاف انتهى (١ : ٢٠) .

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الخسارة ، أما أولاً فلأن الشهيد يد من والحي لا يدفن ، فليس هو بحي من كل الوجوه ، فلا دلالة في الآية على إسقاط الغسل ولا الصلوة ؛ وإنما المرجع في ذلك إلى السنة فقط . وأيضاً فليس الشهيد بأولى من النبي - وإن نبي الله حى يرزق في قبره كما ورد في الحديث - والنبي يغسل ويصلى عليه ، فكذلك الشهيد أيضاً . وهذا هو الجواب عن قوله : « الصلوة شفاة إلخ » فالشهيد ليس بأعنى من النى عنها ؛ وقد صح أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه استأذن رسول الله ﷺ في العمرة فأذن له وقال : « لا تنسنا يا أخى من دعائك » قال عمر : فقال كلمة ، ما سرتنى أن لى بها الدنيا . وفي رواية : قال : « أشركنا يا أخى في دعائك » رواه أبو داود ، والترمذى وقال : حديث حسن صحيح ، كذا في نزل الأبرار (ص : ٣٣٢) . وهل الصلوة على الشهيد إلا دعاء له ؟ ومن هو الذى يستغنى عن بركة الله ومزيد فضله ورحمته ؟ ولو لا أن رسول الله ﷺ أمر بـدفن الشهداء بدمائهم ولم يغسلهم لكان القياس أن يغسلوا ، كما يغسل الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم .

وأما قوله : « وما روى أن النبي ﷺ صلى عليهم فلم يصح إلخ » فقد ردناه في إعلاء السنن بما لا مزيد عليه ، وأثبتنا بأحاديث كثيرة أنه ﷺ صلى عليهم ، فليراجع . وأما قوله : « إن الطهارة إذا سقطت مع القدرة عليها سقطت الصلوة إلخ » فيرده ما قاله أولا : « وقد طهر بالقتل » وإذا هو قد طهر بالقتل ، فابن سقوط الطهارة ؟ سلمنا ولكن سقوط الطهارة ههنا قد عرفناه بالنص على خلاف القياس ، فلا يقاس عليه فافهم .

قال الله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم »
 الطواف بين الصفا والمروة واجب في الحج والعمرة ليس بركن فيهما : قد وقع الإجماع على مشروعية الطواف بين الصفا والمروة في الحج والعمرة ، لدلالة نفي الجناح عنه قطعا مع قوله : « ومن تطوع خيرا » فالجملية تكميل للرفع ما يتوهم من نفي الجناح من الإباحة . وفائدة القيد التنصيص بخيرية الطواف بينهما ، دفعا لئلا يخرج المسلمين عنه . ولكنهم اختلفوا في الوجوب ، فروى عن أحمد أنه سنة ، وبه قال أنس ، وابن عباس ، وابن الزبير ، لأن نفي الجناح يدل على الجواز ، والمتبادر منه عدم الزوم ، كما في قوله تعالى : « فلا جناح عليهما أن يترابعا » وليس بواجب اتفاقا . ولقوله : « من شعائر الله » فيكون مندوبا . وضعف بأن نفي الجناح وإن دل على جواز المتبادر منه عدم الزوم إلا أنه قد يجامع الوجوب ، فلا يدفعه ولا ينفيه ، والمقصود ذلك . فلعل ههنا دليلا على الوجوب ، كما في قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة » . وعن الشافعي ، ومالك أنه ركن ، وهو رواية عن الإمام أحمد . واحتجوا بما رواه الطبراني عن ابن عباس مرفوعا « إن الله تعالى قبل كتب عليكم السعي فاسعوا » (صحيحه الدار قطنى كما في الأحكام لابن العربي ١ : ٢) .

ومذهب إمامنا أبي حنيفة رضي الله عنه أنه واجب يحجر بالدم ، لأن ظاهر الآية لا يدل إلا على نفي الإثم المستلزم للجواز ، والركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع

به ، ولم يوجد . والحديث إنما يفيد حصول الحكم معللا ومقررا في الذهن ، ولا يدل على بلوغه غاية الوجوب بحيث يفوت الجواز بفوته لتتحقق الركنية ، وهو ظني السند وإن فرض قطعي الدلالة ، فلا يدل على الفرضية . وما روى مسلم عن عائشة أنها قالت : « لعمرى : ما أتم الله تعالى حج من لم يسع بين الصفا ولا عمرته » ليس فيه دليل على الفرضية أيضاً (وغاية ما فيه نفي الكمال بدونه وقد قلنا به) . سلمنا لكنه مذهب لها والمسئلة اجتهدية (فقولها في ذلك معارض بقول من خالفها من الصحابة) على أنه معارض بما أخرجه (الترمذي وقال : حسن صحيح وغيره من أصحاب السنن ، وصححه ابن حبان والدارقطني والحاكم) عن الشعبي عن عروة بن مفرس قال : أتيت رسول الله ﷺ بالزدلفة فقلت : يا رسول الله ، جئت من جبل طي ، ما تركت جبلا إلا وقفت عليه ، فهل لي من حج ؟ فقال : « من صلى معنا هذه الصلوة ، ووقف معنا هذا الموقف وقد أدرك عرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقدتم حجه ، وقضى نفسه » فأخبر ﷺ بتمام حجه وليس فيه السعي بين الصفا والمروة ، ولو كان من فروضه لبيته للسائل لعلمه بجهله انتهى ملخصا من روح المعاني (٢ : ٢٢ ، ٢٣) .

قلت : يرد عليه أنه لم يذكر له طواف الإفاضة ، وهو ركن من أركان الحج اتفاقا ، فليكن السعي بين الصفا والمروة كذلك . وأجاب عنه الجصاص بأن ظاهر اللفظ يقتضي ذلك - أي نفي ركنية هذا الطواف - وإنما أثبتناه فرضا بدلالة (١ : ٩٦) . وهو قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » والإجماع على كونه فرضا ، ولم يقم دلالة على كون السعي فرضا .

قال الموفق في المغنى : وقال القاضى : هو واجب وليس بركن ، إذا تركه وجب عليه كم . وهو مذهب الحسن وأبي حنيفة والثوري . وهـ أولى ، لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب لا على كونه ركنا انتهى (٣ : ٤٠٨) . وبالجمله فذهب أبي حنيفة أقوى ما يكون في الباب . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : روى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر - وذكر حج النبي ﷺ وطوافه بالبيت إلى قوله : - فاستلم الحجر بعد الركعتين ، ثم خرج إلى الصفا حتى بدا له البيت فقال : « نبدأ - بصيغة الجمع ، ورواه مسلم بصيغة الواحد أبداً - بما بدأ الله به » .

لفظ الآية لا يقتضى الترتيب بين الصفا والمروة وإنما قلنا بوجوبه للحديث : قال الجصاص : وهو يدل على أن لفظ الآية لا يقتضى الترتيب إذا لو كان ذلك معقولاً من الآية لم يحتج أن يقول : « نبدأ بما بدأ الله به » وإنما بدئ بالصفا قبل المروة ، لقوله عليه السلام : « نبدأ بما بدأ الله به » ونفعله كذلك مع قوله : « خذوا عني مناسككم » ولا خلاف بين أهل العلم أن المسنون على الترتيب أن يبدأ بالصفا قبل المروة ، فإن بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك في الرواية المشهورة عن أصحابنا (وهى التى رجحتها فى إعلاء السنن لما فى رواية النسائى : « فابدأوا بما بدأ الله به » بصيغة الأمر) وروى عن أبي حنيفة أنه يبنى له أن يعيد ذلك الشوط ، فإن لم يفعل فلا شىء عليه . وجعله بمنزلة ترك الترتيب فى أعضاء الطهارة انتهى (١ : ١٠٠) قلت : قال صاحب المحيط من الحنفية : إن هذه الرواية لا أصل لها ، والبداءة بالصفا واجبة عندنا ، كما مر فى الإعلاء . وجملة أن لفظ الآية لا يقتضى الترتيب ، فلو لا قوله ﷺ : « فابدأوا بما بدأ الله به » لقلنا بعدم وجوب الترتيب هنا كما قلنا به فى أعضاء الطهارة . وأبعد من قال : إن التقديم فى الذكر يفيد التقديم فى الحكم . قال إمام الحرمين : تكلف أصحابنا (الشافعية) فى نقل أن الواو للترتيب ، واستشهدوا بأمثلة فاسدة ، والحال أنها لا تقتضى ترتيباً . ومن ادعاه فهو مكابر . وقال النووى : هو الصواب ذكره العيني فى العمدة (١ : ١١٢) .

قال الله تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى » الآية دليل وجوب التبليغ وإظهار العلم : استدلل به علمائنا على وجوب تبليغ الحق

وبيان العلم على الجملة . قال الجصاص : هذه الآية وأمثالها كلها موجبة لإظهار علوم الدين وتبيينه للناس ، زاجرة عن كتمانها ، ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهي موجبة أيضا لبيان المدلول عليه منه ، وترك كتمانها ؛ لأن قوله : « ما أنزلنا من البينات والهدى » يشتمل على سائر أحكام الله في المنصوص عليه والمستنبط ، لشمول اسم الهدى للجميع ؛ وقوله : « يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب » يدل على أنه لا فرق في ذلك بين ما علم من جهة النص أو الدليل ، لأن في الكتاب الدلالة على أحكام الله تعالى ، كما فيه النص عليها . وكذلك قوله تعالى : « لتبيننه للناس ولا تكتمونه » عام في الجميع . وكذلك ما علم من طرق أخبار الرسول ﷺ قد انطلقت تحت الآية ، لأن في الكتاب الدلالة على قبول أخبار الآحاد عنه عليه السلام . فكل ما اقتضى الكتاب إيجاب حكمه من جهة النص أو الدلالة فقد تناولته الآية ، ولذلك قال أبو هريرة . (١) لولا آية في كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى » . (وروى مثل ذلك عن عثمان وغيره من الصحابة رضى الله عنهم) . فأخبر أن الحديث عن رسول الله من البينات والهدى الذى أنزله الله تعالى (فإنه من الوحي أيضا ، وإن لم يكن متلوا) .

بطلان الإجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين : قال : وحيث دلت الآية على لزوم إظهار العلم وترك كتمانها ، فهي دالة على امتناع جواز أخذ الأجرة عليه ، إذ غير جائز استحقاق الأجر على ما عليه فعله . الأثرى أنه لا يصح استحقاق الأجر على الإسلام ، ويدل على ذلك من جهة أخرى قوله تعالى :

(١) رواه البخارى وابن ماجه وغيرهما ، وأخرج أبو يعلى والطبرانى بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا « من سئل عن علم فكتمه جاء يوم القيامة ملجأ بلباس من نار » . والأقرب أنها نزلت في اليهود ، والحكم عام ، كما تدل عليه الأخبار فلان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، كما في الروم (٢ : ٢٣) .

« إن الذين يكتبون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا » وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجر على الإظهار ، والكتان جميعا ، لأن قوله تعالى : « ويشترون به ثمنا قليلا » مانع أخذ البذل عليه من سائر الوجوه ، إذ كان الثمن في اللغة هو البذل فثبت بذلك بطلان الإجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين انتهى (١ : ١٠) .

تحقيق وجوب التبليغ وعلى من يجب : وقال ابن العربي : وللاية تحقيق ، وهو أن العالم إذا قصد الكتمان عصى ، وإذا لم يقصده لم يلزمه التبليغ إذا عرف أن معه غيره ، وكان أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنها لا يحدثان بكل ما سمعا من النبي ﷺ إلا عند الحاجة إليه ، وكان الزبير رضي الله عنه أقلهم حديثا مخافة أن يواقع الكذب ، ولكنهم رأوا أن العلم عم جميعهم ، فسيبلغ واحد إن ترك آخر ، فإن قيل : فالتبليغ فضيلة أو فرض ؟ فإن كان فرضا فكيف قصر فيه هؤلاء الجلة - كأبي بكر وعمر والزبير وأمثالهم - ؟ وإن كان فضيلة فلم قعدوا عنها ؟ فالجواب أن من سئل فقد وجب التبليغ لهذه الآية ، والحديث من سئل عن علم فكتمه إلخ ؛ وأما من لم يسئل فلا يلزم التبليغ إلا في القرآن وحده (لقوله ﷺ : بلغوا عني ولو آية) . وحمل سمعون الحديث على كتمان الشهادة ، والصحيح عندي ما أشرنا إليه من أنه إن كان هناك من يبلغ من اكتفى به ، وإن تعين عليه لزمه . وسكت الخلفاء عن الإشارة بالتبليغ ، لأنهم كانوا في منصب من يرد ما يسمع أو يمضيه ، مع علمهم بعموم التبليغ فيه انتهى ملخصا (١ : ٢٢) .

وفي الروح : استدلل بهذه الآية على وجوب إظهار علوم الشريعة وحرمة كتمانها ، لكن اشتراطوا لذلك أن لا يخشى العالم على نفسه ، وأن يكون متعينا ؛ ولألا لم يحرم عليه الكتم ، إلا إن سئل فتعين عليه الجواب مالم يكن إثم أكبر من نفعه انتهى (٢ : ٢) . قلت ولا يخفى أن الواجب هو مطلق الجواب لا المقيد بقيود يطلبها السائل ، كأن يكتب الجواب بقلمه ، ويحتم عليه بإمضائه وخاتمه ، وأن يدرس القرآن والحديث - مثلا - في محل بعينه ، في وقت معلوم . متقيدا

بنصاب معلوم ، ويكتب معلومة ، ونحوها . فهذا مما لا يجب على العالم ، ويجوز له أخذ الأجر على التقييد بذلك ، فافهم

هل يجب على النساء إظهار العلم وتبليغه أم لا ؟ : قال صاحب الروح : وقد يستدل بها على عدم وجوب ذلك (أى التبليغ وإظهار العلم) على النساء ، بناء على أنهن لا يدخلن في خطاب الرجال انتهى . قلت : والصحيح أنهن شقائق الرجال ، يجب عليهن ما يجب عليهم إلا ما خص بدليل ولم يوجد هنا ، فالظاهر وجوب ذلك عليهن فيما بينهن . نعم : لو قيل : لا يجب عليهن تعليم الرجال وتبليغ الأحكام إليهم لكونهن مأمورات بالقرار في البيوت ، وبالحجاب ، والتستر عنهن ، لكان له وجه . وقد ثبت أن عائشة رضي الله عنها وغيرها من أزواج النبي ﷺ كن يحدثن الرجال من وراء حجاب ، وأخرج البخاري في الأدب عن عائشة بنت طلحة قالت : « قلت لعائشة وأنا في حجرها ، وكان الناس يأتونها من كل مصر ، فكان الشيوخ يتناوبون لمكانى منها ، وكان الشباب يتأخون فيهدون إلى ويكتبون إلى من الأمصار ، فأقول لعائشة : يا خالة ، هذا كتاب فلان وهديته ، فنقول لى عائشة : يا بنية ، فأجيبه وأثيبه ، فإن لم يكن عندك ثواب أعطيتك ، فقالت : فتعطينى انتهى (ص ٢١٢) . ولو لا فساد الزمان ، واستعجال الناس للشر ، ومسابقتهم إلى الفتن لقلنا بوجوب التبليغ وإظهار العلم على النساء ، كوجوبها على الرجال سواء وإلى الله المشتكى من فساد الأحوال ، واغترار الناس بالبساطل المحال ، والعالم لله العزيز المتعال .

قال الله تعالى : « إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم » الآية

دليل قول الفقهاء في التوبة ، إن السر بالسر ، والعلانية بالعلانية : قال الجصاص : - فيه دلالة على أن التوبة من الكتمان إنما يكون بإظهار البيان ، وأنه لا يكتفى في صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما يستقبل

انتهى (١ : ١٠١) . فمعنى قوله : « تابوا » أى رجعوا عن الكتمان وندموا عليه « وأصلحوا » أى ما أفسدوا بالتدراك فيما يتعلق بحقوق الحق والحق . ومنه ما لو أفسدوا على أحد دينه بإيراد شبهة عليه يلزمهم إزالة تلك الشبهة . ومنه أن يصلحوا قومهم بالإرشاد إلى الإسلام بعد الإضلال ، وأن يزيلوا الكلام المحرف ويكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه عند التحريف « وبينوا » أى أظهروا ما بينه للناس معاينة ، وأثروا بضد الكتمان وهو اليبس . وبهذين الأمرين تتم التوبة ، كذا فى الروح (٢ : ٢٤) .

دليل ما قاله الفقهاء من اشتراط ظهور سياء الصالحين بعد التوبة لقبولها فى الحكم : وفيه دليل لما قاله الفقهاء من إيداع المذنب فى السجن حتى يتوب ويظهر عليه سياء الصالحين . قال الرازى : فدللت الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بترك كل ما لا ينبغى ، وبفعل كل ما ينبغى انتهى (٢ : ٤٧) . أى عند التوبة ، فلا يضرها صدور ما لا ينبغى بعدها بزمان فافهم .

إظهار التوبة ممن يقتدى به ليس بشرط فى التوبة عن أصل المعصية : وقال بعضهم فى معنى قوله : « وبينوا » : أى أظهروا ما أحدثوه من التوبة ، ليمحوا سمة الكفر عن أنفسهم ، ويقتدى بهم أضرابهم ، فإن إظهار التوبة ممن يقتدى به شرط فيها ، على ما يشير إليه بعض الآثار . وفيه أن الصحيح إن إظهار التوبة إنما هو لدفع معصية المتابعة ، وليس شرطا فى التوبة عن أصل المعصية فهو داخل فى قوله تعالى : « وأصلحوا » كذا فى الروح (٢ : ٢٤) .

قال الله تعالى : « إن الذين كفروا وما توا وهم كفار أولئك عليهم

لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

جنون الكافر لا يسقط عنه أحكام الكفر من اللعن والبراءة منه كونه ؛ قال الجصاص : فيه دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا ، وأن زوال

التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه ، لأنه قوله : « والناس (١) أجمعين » قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته . وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه . وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالة من الإيمان والصلاح ، أن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة . وقول أبي العالية : « إن المراد أن الناس يلعنونه يوم القيامة » تخصيص بسلا دليل ؛ ولا خلاف أنه يستحق اللعن من الله والملائكة في الدنيا بالآية ، فكذلك من الناس . وإنما يشبه ذلك على من يظن أن ذلك إخبار من الله تعالى أن الناس يلعنونه ، وليس كذلك ، بل هو إخبار باستحقاقه اللعن من الناس ، لعنه أو لم يلعنوه انتهى ملخصا (١ : ١٠٢) .

تحقيق اللعن على المعين : وقال ابن العربي : قال لي كثير من أشياخي : إن الكافر المعين لا يجوز لعنه ، لأن حاله عند الموافاة لا تعلم ، وقد شرط الله في هذه الآية في إطلاق اللعنة الموافاة على الكفر . وقد روى عن النبي ﷺ لعن أقوام بأعيانهم من الكفار ، وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها : « دخل على النبي ﷺ رجلان ، فكلما بشيء فأغضباه ، فلعنهما » . قالوا : وإنما كان ذلك لعلمه بمآلها . والصحيح عندى جواز لعنه بظاهر حاله ، كجواز قتله وقتاله ؛ وقد روى أنه ﷺ لعن بعض من كان مآله إلى الإسلام والدين والإيمان ، وفي صحيح مسلم : « لعن المؤمن كقتله » فلا يجوز لعن من لا يجوز قتله ، والكافر يجوز قتله ، فكذلك لعنه . وكذلك إن كان ذميا يجوز إصغاره ، فكذلك ، لعنه .

فأما العاصي المعين فلا يجوز لعنه اتفاقا ؛ لما روى أن النبي ﷺ جئ إليه بشارب خمر مرارا ، فقال بعض من حضره : « ما له : لعنه الله : ما أكثر ما يؤتى به » فقال النبي ﷺ : « لا تكونوا أعوانا للشيطان على أخيك » فجعل له حرمة

(١) والمراد بالناس المسلمون ؛ فإن الكفار كالأنعام بل هم أضل ، فليس من الأنس إلا صورة .

الأخوة ، وهذا يوجب الشفقة . وهذا حديث صحيح . وأما لعن العاصي مطلقا فيجوز إجماعا ، لما روى في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده انتهى ملخصا (١ : ٢٢) . قلت : والأحوط ترك اللعن على المعين مطلقا ، لا سيما المسلم العاصي ، ولو لم يحد . قال عياض : جوز بعضهم لعن المعين ما لم يحد : لأن الحد كفارة . قال : وليس هذا بسديد . لثبوت النهي عن اللعن في الجملة ، فحمله على المعين أولى وقد قيل : إن لعن النبي ﷺ لأهل المعاصي كان تحذيرا لهم عنها قبل وقوعها ، فإذا فعلوها استغفر لهم ودعا لهم بالتوبة . وأما من أغلظ له ولعنه تأديبا على فعل فعله فقد دخل في عموم شرطه ، حيث قال : « سألت ربي أن يجعل - يعني له - كفارة ورحمة » انتهى من فتح الباري (١٢ : ٧٢) .

وقد بسط الكلام في ذلك حجة الإسلام في الإحياء ، وقال : فلا ينبغي أن يطاق اللسان باللعنة إلا على من مات على الكفر كفرعون ، وأبي جهل ، وإبليس ، وهامان ، ونحوهما ممن قد ثبت موته على الكفر شرعا) أو على الأجناس المعروفين بأوصافهم ، دون الأشخاص المعينين ، فالاشتغال بذكر الله أول ، فإن لم يكن في السكوت سلامة انتهى (٣ : ١٠٨) .

قال الله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس » الآية .

الدليل على إباحة ركوب البحر للتجارة ونحوها : قال الجصاص : في قوله : « والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس » دلالة على إباحة ركوب البحر غازيا ، وتاجرا ، ومبتغيا لسائر المنافع ؛ إذ لم يخص ضربا من المنافع دون غيره . وقال تعالى : « هو الذي يسيركم في البر والبحر » وقال : « ربكم الذي يرزق لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله » وقوله : « لتبتغوا من فضله » قد انتظم التجارة وغيرها ، كقوله تعالى : « فإذا قضيت الصلوة فانتهروا في الأرض

وابتغوا من فضل الله » وقال : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » .

وقد روى في ذلك حديث عن النبي ﷺ : حدثنا محمد بن بكر البصري حدثنا أبو داود حدثنا سعيد بن منصور حدثنا إسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر بن مسلم عن عبد الله بن عمر (الصحيح ابن عمرو كما في سنن أبي داود ص : ٣٤٤) . قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يركب البحر إلا جاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله ؛ فإن تحت البحر نارا ، وتحت النار بحرا » . وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغتر بنفسه في طلب الدنيا ؛ وأجاز ذلك في الغزو والحج والعمرة ، إذ لا غرر فيه ، لأنه إن مات في هذا الوجه غرقا كان شهيدا . ثم روى من طريق أبي داود عن أم حرام عن النبي ﷺ أنه قال : « المائد في البحر - الذي يصيبه القيء - له أجر شهيدين » . قال : وقد روى عن جماعة من الصحابة إباحة التجارة في البحر ، وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو في البحر إشفافا على المسلمين . وقد روى عن ابن عباس أنه قال : « لا يركب أحد البحر إلا غازيا أو حاجا أو معتمرا » . وجائز أن يكون ذلك منه على وجه المشورة ، والإشفاق على راكمه انتهى ملخصا مع تقديم وتأخير (١ : ١٠٦) .

قلت : أما الأول من الحديثين المرفوعين فقال المنذرى : فيه اضطراب ، روى عن بشير هكذا ، وروى عنه أنه بلغه عن عبد الله بن عمرو ، وروى عنه عن رجل عن عبد الله بن عمرو ، وقيل غير ذلك ، وقال أبو داود : رواه مجهولون ، وذكره البخاري في تاريخه ، وذكر له هذا الحديث وذكر اضطرابه ، وقال : لم يصح حديثه ، وقال الخطابي : قد ضعفوا إسناده هذا الحديث انتهى .

الرد على من قال : إن البحر عذر في ترك الحج والصواب فيه التفصيل ، وفيه رد على من قال : إن البحر عذر لترك الحج ، والصواب ما قاله الفقيه أبو الليث السمرقندي : من أنه إذا كان الغالب السلامة ففرض عليه - يعني وإلا

فهو مخير - كذا في المرقاة . وقال الخطابي : فيه دليل على أن من لم يمسد طريقاً إلى الحج غير البحر فإن عليه أن يركبه ، وقال غير واحد من الفقهاء : إن عليه ركوب البحر في الحج إذا لم يكن له طريق غيره ، وقال الشافعي رحمه الله : لا يبين أن ذلك يلزمه انتهى من عون المعبود (٢ : ٣١٤) .

والثاني في إسناده هلال بن ميمون الرملي ، قال ابن معين : ثقة ، وقال أبو حاتم الرازي : ليس بقوى يكتب حديثه ، قاله المنذرى ، كما في العون أيضاً (٢ : ٣١٥) . وهو يعم كل مائسد في البحر غازياً كان أو حاجاً أو تاجراً ، ومن ادعى الخصوص فعليه البيان .

ويعارض الحديث الأول حديث أبي هريرة في سؤال الصيادين : إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء (فإن توضأنا به عطشنا ، أفترضاً بماء البحر ؟ فقال رسول الله ﷺ : « هو الطهور مائه ، والحل ميتة » وهو حديث صحيح ، قد نقلته الأمة بالقبول كما مر في موضعه من كتاب المياه في إعلاء السنن) . ولم ينكر عليهم (ركوب البحر لأجل الصيد) . وروى الطبراني في الأوسط من طريق قتادة عن الحسن عن سمرة قال : « كان أصحاب رسول الله ﷺ يتجرون في البحر » . كذا في التلخيص الحبير (ص : ٢٠٢) .

وقال الحافظ في الفتح في (باب ركوب البحر من الجهاد) : قد اختلف السلف في جوازه ، وتقدم في أوائل البيوع قول مطر الوراق : « ما ذكره الله إلا بحق » . واحتج بقوله تعالى : « هو الذي يسيركم في البر والبحر » . وفي حديث زهير بن عبد الله يرفعه : « من ركب البحر إذا ارتج فقد برئت منه الذمة » ، وفي رواية : « فلا يلومن إلا نفسه » أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث . وزهير مختلف في صحبته ، وقد أخرج البخاري حديثه في تاريخه ، فقال في روايته عن زهير عن رجل من الصحابة : وإسناده حسن . وفيه تقييد المنع بالارتجاج ، ومفهومه الجواز عند عدمه ، وهو المشهور من أقوال العلماء ؛ فإذا

غلبت السلامة فالبر والبحر سواء . ومنهم من فرق بين الرجل والمرأة ، وهو عن مالك . فتنعه للمرأة مطلقا . وهذا الحديث - أى حديث أم حرام حجة للجمهور انتهى (٦ : ٦٥) . وقال فى (باب الاستيذان) . فيه - أى فى حديث أم حرام جواز ركوب البحر الملح للغزو ، وأن عمرَ كان يمنع منه ثم أذن فيه عثمان . قال أبو بكر بن العربى : ثم منع منه عمر بن عبد العزيز ، ثم أذن فيه من بعده واستقر الأمر عليه . ونقل عن عمر أنه إنما منع ركوبه لغير الحج والعمرة ونحوه ذلك .

يحرم ركوب البحر عند ارتجاعه اتفاقا : ونقل ابن عبد البر أنه يحرم ركوبه عند ارتجاعه اتفاقا . وكره مالك ركوب النساء مطلقا البحر ، لما يخشى من اطلاعهن على عوارت الرجال فيه ، إذ يتعسر الاحتراز من ذلك . وخص أصحابه ذلك بالسفن الصغار ؛ وأما الكبار التى يمكنهن فيه الاستتار بأماكن تخصهن فلا حرج فيه انتهى (١ : ٢٥) .

وفيه أيضا : أول ما ركب المسلمون البحر مع معاوية ، وكان عمر ينهى عن ركوب البحر ، فلما ولى عثمان استأذنه معاوية ، فأذن له . ونقل أبو جعفر الطبرى من طريق خالد بن معدان قال : أول من غز البحر معاوية فى زمن عثمان ، وكان استأذن عمر فلم يأذن له فلم يزل بعثمان حتى أذن له ، وقال : لا تنتخب أحدا ، بل من اختار الغزو فيه طائعا فأعنه ، ففعل (١١ : ٦٣) .

وقال ابن أبى جمرة : إن العلماء اختلفوا فى ركوب البحر هل هو جائز مطلقا ، أو لا يكون إلا للحاج والمجاهد؟ فروى عن عمر رضى الله عنه كان يمنع ركوبه إلا لحاج أو مجاهد ، ويقول : « خلق عظيم يركبه خلق ضعيف ، ولولا آية فى كتاب الله لكنت أضرب بالدرة من يركبه » (فيه دلالة على أنه لم يكن يحرمه ، وإنما كان يستحب تركه) .

لا يجوز ركوب البحر إلا على الوجه المشروع فى الحال وفى الزمان : قال : وركوبه لا يجوز إلا على الوجه المشروع فى الحال وفى الزمان فلا يجوز

ركوبه عند ارتجاعه ، فقد برئ من الذمة « ؛ وأما في الأحوال من صفة المركب ووصفه إلى غير لقوله عليه السلام : (من ركب البحر في ارتجاعه ، ذلك فلا يركب إلا على ما مجرت بسبب العادة أن ذلك هو المعروف عادة التي معه السلامة غالبا . فإن لم يكن كذلك كان داخله أو راكمه ممن يلقي نفسه إلى التهلكة ، وقد جاء في ذلك ما جاء انتهى من بهجة النفوس (١ : ٧٦) . قلت : وقواعدنا لا تأباه . وتفيد الآية بالزمان والأحوال ليس من تقييد النص بأخبار الآحاد ، بل لقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » كما أشار إلى ذلك ابن أبي جمرة ، رحمه الله تعالى فافهم .

قال الله تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، إلى قوله ولا يهتدون »

الرد على من استدل بالآية على ذم التقليد مطلقا : فيه دليل على المنع من تقليد جهلة ، لا يتفكرون في أمر الدين ولا يهتدون إلى الحق ، ولو شئت قلت : لا عقل عندهم ولا نقل ؛ وأما تقليد الأئمة الذين استفاضت إمامتهم في الدين وإصابة رأيهم في فهم الكتاب والسنة فاتباع في الحقيقة لما أنزل الله تعالى ، وليس من التقليد المذموم في شيء فافهم .

قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقكم » الآية

الرزق أعم من الحلال والحرام : قال في الأحمدية : الطيبات هنا الحلال مطلقا ، ويمكن أن يستدل به على أن الحرام أيضا رزق كالحلال ، لأنه تعالى أمر بأكل طيبات المرزوقات ، فعلم أن الرزق أعم من أن يكون طيبا أولا . فيكون حجة لنا على المعتزلة ، وهذا إذا كان الطيب هو الحلال ، لأن النزاع بيننا وبين المعتزلة في لفظ الحلال والحرام ، دون الطيب والحديث انتهى (ص ٣٣) .

قلت : فسر الجمهور بالحلال ، ويؤيده ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس قال : تليت هذه الآية عند النبي ﷺ « يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا » فقام سعد بن أبي وقاص فقال : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلني

مستجاب الدعوة ، فقال : « يا سعد ، أطلب مطعمك تكن مستجاب الدعوة .
والذى نفس محمد بيده : إن الرجل ليقذف اللقمة الحرام في جوفه فما يتقبل منه
أربعين يوما » الحديث (الدر المنثور ١ : ١٦٧) . فإن قيل فما معنى قوله في الآية
المتقدمة : « حلالا طيبا » قلنا : معناه حلالا لاشبهة فيه فإن الحلال بين والحرام بين
وبينها شبهات ، كما ورد في الحديث . وفي الزاهدى : يتمسك بمثل هذه الآيات
على أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل الحرمة ، وذلك ظاهر انتهى من
الأحمدية (ص ٣) . وقد مر الكلام فيه مستوفى في قوله تعالى : « هو الذى
خلق لكم ما فى الأرض جميعا » الآية .

قال الله تعالى : « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله »
الميتة ما مات من المحلات بغير ذبيح ، وفي حكمها العضو المبان من الحي ،
بالحديث المعروف على ما فى البيضاوى . وإنما يحرم منها أكلها فقط لا الانتفاع
بجلدها بعد الذبيح ، خلافا لما لك رحمه الله ، ولا الانتفاع بشعرها
وقرنها وعظمها وعصبها وحافرها . لأن الآية فى بيان حرمة الأكل ، كما يدل
سياقها ، ونسبت الحرمة إلى الأعيان مجازا ، خلافا للشافعى رحمه الله فى جميع
ذلك . وتقدير تناول أولى من تقدير الأكل وشربها ، ومن لم يجوز دباغتها قدر
الانتفاع بها ، ليعم الكل . وفى البيضاوى : إن الحرمة المضافة إلى العين يفيد عرفا
حرمة التصرف فيها مطلقا إلا ما خصه الدليل كالتصرف فى المدبوغ انتهى من
الأحمدية (ص ٣٤) .

وقال الجصاص : والميتة وإن كانت فعلا لله تعالى ، وقد علق التحريم
بها ، مع عامتنا بأن التحريم والتحليل والخطر والإباحة إنما يتناولان أفعالنا ، فإن
معنى ذلك لما كان معقولا عند مخاطبين جاز إطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه ،
وإن لم يكن حقيقة ، وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم ، فإنه يتناول سائر
وجوه المنافع .

لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح ، ولذلك قال أصحابنا : لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ، ولا يطعمها الكلاب والجوارح ، لأن ذلك ضرب من الإنتفاع بها ، وقد حرم الله الميتة تحريماً مطلقاً بعينها ، مؤكداً به حكم الخطر ، فلا يجوز الانتفاع بشئ منها إلا أن يخص شئ منها بدليل يجب التسليم له . وقد روى عن النبي ﷺ تخصيص (١) ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالإباحة ، فروى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « أحلت لنا ميتتان ودمان ؛ فأما الميتتان فالجراد والسمك ، وأما الدمان فالطحال والكبد » . وروى عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الخبط أن البحر ألقى إليهم حوتا (ميتا) فأكلوها منه نصف شهر ، ثم لما رجعوا أخبروا النبي ﷺ فقال : « هل عندكم منه شئ فتطعموني » الحديث .

تخصيص ميتة السمك والجراد من عموم الآية ، بالحديث والإجماع : ولا خلاف بين المسلمين في إباحة السمك غير الطافي وفي الجراد انتهى (ص ١٠٧) قلت : أما حديث ما أبين من الحى فأخرجه أبو داود ، والترمذى وحسنه عن أبي واقد الليثى مرفوعا : « ما قطع من البهيمة وهى حية فهى ميتة » . وأما حديث ابن عمر فأخرجه ابن ماجه ، والحاكم ، وأحمد ، والشافعى ، والدارقطنى ،

(١) وذهب الزمخشري إلى أن لا تخصيص فى الآية ، لأن المراد ما يتفاهمه الناس ويتعارفون فى العادة . لا يسبق الوهم من الميتة إلى السمك والجراد عرفا ، ولا من الدم إلى الكبد ، ألا ترى أن القائل إذا قال أكل فلان ميتة لم يسبق الوهم إلى السمك والجراد ، كما لو قال : أكل دما لم يسبق إلى الكبد والطحال ؟ ولاعتبار العادة والتعارف قالوا : من حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لم يحنث ، وإن أكل لحما فى الحقيقة ، قال الله تعالى : « لتأكلوا منه لحما طريا » وشبهوه بمن حلف لا يركب دابة فركب كافرا لم يحنث ، وإن سمى الله دابة فى قوله : « إن شر الدواب عند الله الذين كفروا » انتهى (١ : ٢٤٤) .

والبيهقي من رواية عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر مرفوعا -
وعبد الرحمن فيه مقال ، ووافقه أخواه أسامة وعبد الله ، وكان أحمد بن حنبل
يوثق عبد الله - ورواه الدارقطني من رواية سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم موقفا
(على ابن عمر) وقال : الموقوف أصح . وكذا صحح الموقوف أبو زرعة وأبو حاتم ،
وهو في حكم المرفوع ، لأن قول الصحابي : أحل لنا وحرم علينا كذا مثل قوله
أمرنا بكذا ونهينا عن كذا انتهى من التلخيص (ص ٩) . وفي العزيزي : قال
الشيخ : حديث صحيح (١ : ٦٣) أي مرفوعا . وأما حديث جابر في قصة جيش
الخطب فتنفق عليه - زاد البخاري : « أطعمونا إن كان معكم » ، فأناته بعضهم بثني
فأكله » كذا في التلخيص (٣٩٠) .

ومن الناس من استدل على تخصيص الآية بقول النبي ﷺ في البحر :
« هو الظهور ماءه الحل ميتة » وأعله الجصاص بالاضطراب والاختلاف في
السند ، والحق أن الاضطراب إنما هو في طريق يحيى بن سعيد الأنصاري ، وأما
طريق صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن أبي بردة عن أبي هريرة
فسالبة عن الاضطراب ، صححه البخاري فيما حكاه عنه الترمذي ، وحكم ابن
عبد البر بصحته لتلقي العلماء له بالقبول ، ورجح ابن مندة صحته . وصححه أيضا ابن
المنذر وأبو محمد البغوي . والحديث رواه مالك ، ومن طريقه الشافعي ، والأربعة ،
وابن خزيمة ، وابن حبان ، وابن الجارود ، والدارقطني ، والحاكم ، والبيهقي .
وفي الباب عن جابر ، صححه ابن السكن ، ورواه الحاكم من حديث المعافي بن
عمران عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر وإسناده حسن ، وعن ابن عباس رواه
الدارقطني والحاكم ، ورواته ثقات ، وصحح الدارقطني وقته . وعن ابن القراسي
رواه ابن ماجه ، وحكى الترمذي عن البخاري أنه مرسل ، لم يدرك ابن القراسي
النبي ﷺ ، والقراسي له صحة ، وكأنه سقط من الرواية عن أبيه ، أو أن قوله :
« ابن » زيادة ، فقد رواه البيهقي من طريق شيخ شيخ ابن ماجه يحيى بن بكير عن
الليث عن جعفر بن ربيعة عن مسلم بن عثني أنه حدثه أن القراسي قال : « كنت

أُصِيدَ « فهذا السياق مجود ، وهو على رأى البخارى مرسل أيضا ، فإنه قال : إن مسلم بن حنثلى لم يدرك القراسى نفسه ، وإنما يروى عن ابنه ، وأن الابن ليست له صحبة ؛ وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رواه الدارقطنى والحاكم من طريق المثنى عنه - والمثنى ضعيف ، وقع فى رواية الحاكم الأوزاعى بدل المثنى وهو غير محفوظ . وعن على بن أبى طالب رواه الحاكم والدارقطنى من طريق أهل البيت ، وفى إسناده من لا يعرف ، وعن ابن عمر رواه الدارقطنى من طريق عمرو بن دينار عن عبد الرحمن بن أبى هريرة عنه ، سكت عنه الحافظ فى التلخيص . وعن أبى بكر الصديق رواه الدارقطنى ، وفى إسناده عبدالعزيز بن أبى ثابت وهو ضعيف ، وصحح الدارقطنى وقفه ، وقال الحميدى : قال الشافعى : هذا الحديث نصف علم الطهارة . كذا فى التلخيص (ص ٣) . وفى الباب عن أنس رواه عبد الرزاق فى مصنفه ، وفيه أبان بن أبى عياش وهو ضعيف ، كما فى الزيلعى .

حديث البحر « هو الظهور ماءه والخل ميثته » مشهور تلقاه العلماء بالقبول ،

والمراد بميتة البحر هو السمك خاصة :

فالحق إن الحديث حجة ، وهو فى حيز المشهور ، لكثرة طرقه ولتلقى العلماء له بالقبول . قال ابن الأثير : هذا حديث صحيح مشهور ، أخرجه الأئمة فى كتبهم واحتجوا به ، ورجاله ثقات . كذا فى النيل (١ : ١٤١) . وفيه دلالة على حل ميتة البحر مطلقا ، والمراد بها السمك خاصة ؛ بدليل حديث ابن عمر : « أحلت لنا الميتان السمك والجراد » وهو محمل قوله : « أحل لكم صيد البحر وطعامه » كما مر الكلام فيه مستوفى فى الإغلاء وسيأتى فى تفسير هذه الآية من المائدة .

اختلف العلماء فى السمك الطافي ، واستدل الحنفية على حرمةه بعموم الآية وبالأحاديث : وقد اختلف العلماء فى السمك الطافي - وهو الذى يموت فى أناء حنف أنه - فكرهه أصحابنا والحسن بن حى ، وقال مالك والشافعى : لا بأس به ،

وقد اختلف السلف فيه أيضا ، فروى عطاء بن السائب عن مسيرة عن علي عليه السلام قال : « ما طفا من مينة البحر فلا تأكله » . وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن أبي الهذيل عن ابن عباس أنهما كرها الطافى (رواه ابن أبي شيبة في مصنفه وعبد الرزاق) . فهؤلاء الثلاثة من الصحابة وقد روى عنهم كراهته . وروى عن جابر بن زيد - هو أبو الشعثاء - وعطاء ، وسعيد بن المسيب ، والحسن ، وابن سيرين ، وإبراهيم كراهيته (وكذا سنن ماؤس والزهرى ، رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما زيلعى (٢ : ٢٧٢) . وروى عن أبي بكر الصديق وأبي أيوب إباحته (أخرجه الدارقطنى في سننه وفي سنديهما مقال) . وأخرج أبو داود ، وابن ماجه من طريق يحيى بن سليم عن إسماعيل بن أمية عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ قال : « ما ألقاه البحر أو جزا عنه فكلوه ، وما مات فيه وطفلا فلا تأكلوه » . ويحى بن سليم أخرج له الشيخان ، فهو ثقة ، وزاد الرفع . ونقل ابن القطان عن ابن معين قال : هو ثقة ، في حفظه شيء . وإسماعيل بن أمية هذا هو القرشى الأموى ، روى له الشيخان في صحيحيهما ، وظنه ابن الجوزى غيره فقبيل : هو متروك ، وليس كما قال ، بل ذاك آخر ليس في طبقة وللحديث طرق عن جابر بسطها زيلعى ، وهى يقوى بعضها بعضا وإن كان كل واحد منها لا يخلو عن مقال (٢ : ٢٧١) .

الجواب عن حجج الخصوم في إباحة أكل الطافى : ومن حجج الخصوم في إباحة أكل الطافى : حديث العنبر ، وهو في الصحيح من طرق عن جابر كما مر ، ولا حاجة لهم فيه ، فإنه كان مما ألقاه البحر فمات ، وليس ذلك عندنا بطاف ، وإنما الطافى ما مات في الماء حتف أنفه من غير سبب حادث ، وعموم (١) حديث « هو الطهور مائه والحل ميتته » وعموم حديث « أحلت لنا ميتتان إلخ » .

معنى قول أبى حنيفة : العام المتفق على قبوله قاض على الخاص فيه ، أى إذا لم يكن الخاص معتمدا بعموم نص الكتاب : قالوا : من أصل أبى حنيفة في الخاص والعلم أنه متى اتفق الفقهاء على أحد الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق في استعماله قاضيا على ما اختلف فيه . وقوله عليه السلام : « هو الحبل مينه » و « أحلت لنا ميتتان » متفق على استعمالهما ، وخبر الطائى مختلف فيه ، فينبغى أن يقضى عليه بالخبرين الآخرين . قلنا : هذا فيما لم يعضده نص الكتاب فأما إذا كان عموم الكتاب معاضدا للخبر المختلف في استعماله فإنه لا نعرف قوله فيه . « جائز أن يقال : إنه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد أن يعضده عموم الكتاب ، فيستعمل مع العام المتفق على استعماله ، وههنا كذلك ؛ فإن ظاهر قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » يدل على حظر الميتة « بعمومها ، واتفق المسلمون على تخصيص غير الطائى من الجملة ، فخصصناه ، واختلفوا في (١) الطائى فوجب استعمال حكم العموم فيه . انتهى من أحكام القرآن للجصاص ملخصا (١ : ١٠٨ ، ١٠٩) .

(١) لا يقال : إنهم اختلفوا كذلك في الجراد فقال مالك : إذا أخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه أكل ، وما أخذه حيا ففعل عنه حتى مات لم يؤكل : إنما هو بمنزلة ما لو وجد ميتا قبل أن يصطاده فلا يؤكل . وهو قول الزهرى وربيعة . وقال مالك : وما قتله بجوسى لم يؤكل . وقال الليث بن سعد ، أكره أكل الجراد ميتا ، فأما الذى أخذته حيا فلا بأس به . وظاهر قوله تعالى : « إنما حرم عليكم الميتة » يقتضى حظر جميعها ، فلا يخص منها إلا ما أجمعوا عليه دون ما اختلفوا فيه . لأننا نقول : إن هذا التخصيص لم يدل عليه الآثار الواردة في إباحة ميتة الجراد وهى مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ، بخلاف الطائى من السمك فإن الآثار الواردة في إباحة ميتة السمك يلزامها أخبار أخرى حظر الطائى منه .

الاستدلال بعموم الآية على تحريم الجنين إذا خرج ميتا : واستدل بعموم الآية على تحريم الأجنة ، وتحريم ما لا نفس له سائلة ، خلافا لمن أباحه من المالكية ، كذا في الروح (٢ : ٣٦) . لأن قوله : « إنما حرم عليكم الميتة » يعم كل ميتة « جنينا كان أو غيره ، وكان له نفس سائلة أولا . قال الجصاص : اختلف أهل العلم في جنين الناقة والبقرة وغيرهما ، إذا خرج ميتا بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة رضي الله عنه : يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد . وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمة الله عليهم : يؤكل أشعر أو لم يشعر ، وهو قول الثوري . وقد روى عن علي وابن عمر قالا « ذكاة الجنين ذكاة أمه » . وقال مالك : إن تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا فلا ، وهو قول سعيد بن المسيب . وقال الله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم - وقال في آخرها إلا ما ذكيتم » وقال : « إنما حرمت عليكم الميتة » فحرم الله الميتة مطلقا ، واستثنى المذكي منها . وبين النبي ﷺ في المقدور على ذكائه في النحر واللبة ، وفي غير المقدور على ذكائه بسفه دمه ، ولم تكن هذه الصفة موجودة في الجنين ، كان محرما بظاهر الآية .

واحتج من أباح ذلك بأخبار رويت من طرق ، منها : عن أبي سعيد الخدري وأبي الدرداء ، وأبي أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر ، وأبي أيوب ، وأبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » . وهذه الأخبار كلها واهية السند عند أهل النقل ، كرهت الإطالة بذكر أسانيدها . وبيان ضعفها واضطرابها (ومن أراد البسط فليراجع الزيلعي (٢ : ٢٦٤) فإنه أطال الكلام

- فاستعملناها جميعا وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لأخبار الحظر ولم يوجد مثل ذلك في الجراد ، فإن الآثار عن النبي ﷺ وأصحابه متفقة على حل الميتة منها مطلقا من غير فصل . وأيضا فإن مالكا ومن تابعه قد وافقنا على إباحة المقتول منه ، والقتل ليس من الذكاة في شيء . فدل ذلك على أنه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل ، كذا في أحكام القرآن للجصاص ملخصا (١ : ١١٠) .

في أسانيدھا ، وعزى كل حديث إلى من خرجہ ، وأمثلھا حديث الخدری
حسنہ الترمذی والمذہبی وصححه ابن حبان ، ولا حجة لهم في شيء منها . إذ ليس
في شيء منها دلالة على موضع الخلاف . لان قوله : « ذكاة الجنين ذكاة أمه »
يحتمل أن يراد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يراد به إيجاب تذكيته
كما تذكى أمه . وأنه لا يؤول بغير ذكاة . كقوله تعالى : « وجنة عرضها
السماوات والأرض » أى كعرضها ، وكقول الشاعر : « فيناك عيناها وجيدك
جيدها » أى كمينها وكجيدھا . وإذا احتمل لذلك ولم يجوز أن يكون المعنيان جميعا
مرادين بالخبر . لتنافيها ، لم يجز لنا أن نخصص الآية به ، ووجب أن يكون
محمولا على موافقة الآية ؛ إذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهى
السند محتمل لموافقتها .

وبدل على أن مراده إيجاب تذكيته كما تذكى الأم لإتفاق الجميع على أنه إذا
خرج حيا وجب تذكيته ولم يجوز الاقتصار على تذكية الأم ، فكان ذلك مرادا
بالخبر ، فلم يجوز أن يريد به مع ذلك أن ذكاة أمه ذكاة له ، لنا فيها وتضادها ،
لذا كان في أحد المعنيين إيجاب تذكيته وفي الآخر نفيه : ومما يحتاج به على الشافعى
في ذلك قوله عليه السلام : « أحلت لنا ميتتان ودمان » ودلالة هذا الخبر عنده
يقضى تحريم سائر الميتات سواهما ، فيلزمه أن يحمل معنى قوله : « ذكاة الجنين
ذكاة أمه » على موافقة دلالة هذا الخبر انتهى ملخصا (١ : ١١٥) . ومن أراد
البسط فليراجع ، فقد أفاد وأجاد ، وليراجع إعلاء السنن فيجد فيها ثلج الفؤاد
إن شاء الله تعالى .

استثناء جلود الميتة بعد دباغها عن حكم الآية بالأخبار المتواترة : ثم اعلم
أن قوله تعالى : « إنما حرم عليكم الميتة والدم » يقتضي تحريم الميتة بجميع أجزائها
كما مر ، وجلدها من اجزاءها ، لأنه قد حله الموت . ومن هنا اختلف الفقهاء في
حكم جلد الميتة بعد الدباغ ، فقال أبو حنيفة وأصحابه ، والحسن بن صالح ، وسفيان
الثوري ، وعبد الله بن المحسن العنبري ، والأوزاعي ، والشافعى : يجوز بيعه بعد

الدباغ والانتفاع به ، قال الشافعي : إلا جلد الكلب والخنزير ، واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوا طاهرا بالدباغ إلا جلد الخنزير خاصة . وقال مالك ينتفع بجلود الميتة في الجلوس عليها ويفر بل عليها ، ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث ابن سعد : لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ إذا بينت أنها ميتة .

لا يجوز بيع جلد الميتة قبل الدباغ إجماعاً : أما قول الليث في إباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء ، لم يتابعه عليه أحد ، ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام : « لا تتنعوا من الميتة بإهاب ولا عصب » لأنه قبل الدباغ يسمى (إهاباً) والبيع من وجوه الانتفاع ، فوجب أن يكون محظوراً بقوله هذا (والحديث رواه الترمذي وحسنه كما في الإحياء ص ١٠٠) . وأما قول مالك فظاهر التناقض ، لأنها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم في امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها ، فلما اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ في الافتراش والجلوس عليها ثبت أنها مذكاة طاهرة .

والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة بالدباغ : ما ورد عن النبي ﷺ من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بألفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكائتها . وهذه الأخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل ، قاضية على الآية من وجهين : أحدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط ، والثاني من جهة تلقى الفقهاء إياها بالقبول واستعمالهم لها . فثبت بذلك أنها مستعملة مع آية تحريم الميتة ، وأن المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ ، ومع ذلك فإن هذه الأخبار لا محالة بعد تحريم الميتة ، لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ، ولما قالوا : « إنها ميتة » ولم يكن النبي ﷺ يقول : « إنما حرم أكلها » فدل ذلك على أن تحريم الميتة مقدم على هذه الأخبار ، وأن الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية .

الجواب عن حجة من حظر جلد الميتة بعد الدباغ : وقد احتج من حظر جلد الميتة بعد الدباغ بحديث عبد الله بن عكيم : « قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ

أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب . » وغير جائز معارضة الأخبار الواردة في الإباحة بهذا الخبر من وجوه ، أحدها أن الأخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم . وحديث عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد (مع ما فيه من الاضطراب في سنده ومنته ، كما هو مفصل في التخليص الحبير ص ١٧ ، ونصب الراية ١ : ٦٣) . ووجه آخر أنه ليس فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ : لأنه إنما يسمى (إهاباً) قبل الدباغ . والمذبوغ لا يسمى إهاباً وإنما يسمى أدماً . فليس إذا في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ . انتهى ملخصاً من الأحكام للجصاص (ص ١١٦) .

جلد الكلب يطهره الدباغ دون جلد الخنزير : وأما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويظهر إذا كان ميتة ، لعموم قوله ﷺ : « إنما إهاب دبغ فقد طهر » (رواه النسائي والترمذي وقال : حسن صحيح عن ابن عباس ، ورواه الدارقطني عن ابن عمر وقال : إسناده حسن زيلعي ص ١١٦) . وأما الخنزير فلا تلحقه الذكاة ، لأنه محرم العين بمنزلة الخمر والدم ، فلا تعمل فيه الذكاة . ألا ترى أنه لا يجوز الانتفاع به في حال الحياة ، والكلب يجوز الانتفاع به في حال الحياة ؟ فليس هو محرم العين .

حجة من أباح الانتفاع بشعر الخنزير في الخرز ونحوه ، ومقتضى كون الخنزير محرم العين عدم جواز الانتفاع بشعره للخرز ونحوه ، إلا أن من أباح الانتفاع به من أصحابنا إنما أجازوه استحساناً . وهذا يدل على أن التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر ؛ وإنما استحسنا إجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه ، لما شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقررون الأساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم عليهم ، فصار هذا عندهم إجماعاً من السلف على جواز الانتفاع به . وظهور العمل من العامة في شئ مع إقرار السلف بإباحه عليه ، وتركهم التكبير عليهم يوجب إباحته عندهم . وهذا مثل ما قالوا في إباحة دخول الحمام من غير شرط أجره معلومة ، ولا مقدار معلوم من الماء ، ولا مقدار مدة

لبثه فيه؛ وكما قالوا في الاستصناع : إنهم أجازوه لعمل الناس ، ومرادهم فيه إقرار السلف كافة على ذلك ؛ وتركهم التكبر عليهم في استعماله ، فصار ذلك أصلاً في جوازه . ونظائره كثيرة انتهى ملخصاً من الأحكام الجصاص أيضاً (١ : ١٦٤) . ومن أراد البسط فليراجع تنمة الاستدراك الحسن على " إحياء السنن " ، فقد فصلنا المسئلة هناك بما لا مزيد عليه .

وفي الروح : قوله : « ولحم الخنزير » خص اللحم بالذكر مع أن بقية أجزائه أيضاً حرام ، خلافاً للظاهرية ؛ لأنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له ، ولعل السر في إقحام لفظ اللحم ههنا لإظهار حرمة ما استطابوه وفضلوه على سائر اللحوم واستعظموا وقوع تحريمه .

دليل حرمة خنزير البحر ، واستدل أصحابنا بعموم الخنزير على حرمة خنزير البحر ، وقال الشافعي رضي الله عنه : لا بأس به وروى عن الإمام مالك رضي الله عنه أنه قال له شخص : ما تقول في خنزير البحر ؟ فقال : حرام ، ثم جاء آخر فقال له : ما تقول في حيوان في البحر على صورة الخنزير ، فقال : حلال ، فقليل له في ذلك فقال : « إن الله تعالى حرم الخنزير ولم يحرم ما هو على صورته » انتهى (٢ : ٣٧) . قلت : ومنشأ الاختلاف في عموم قوله تعالى : « أحل لكم صيد البحر وطعامه » لكُلِّ ما هو في البحر ، أو كونه مختصاً بالسمك ، وسيأتي الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى .

وقوله : « وما أهل به لغير الله » أي ما وقع متلبساً بذبحه الصوت لغير الله تعالى . والمراد بغير الله تعالى الصنم وغيره كما هو الظاهر . وذبح عطاء ، وأباحوا ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح .

دليل حرمة ما ذبحه الكتابي على اسم المسيح وغيره : وهذا خلاف ما اتفق عليه الأئمة من التحريم ، كذا في الروح (٢ : ٣٧) . وقال الجصاص

لاخلاف بين المسلمين أن المراد به الذبيحة إذا أهل بها لغير الله عند الذبح ، فمن الناس من حمّله على ذبائح عبدة الأوثان ، وأجازوا ذبيحة النصراني إذا سُمي عليها باسم المسيح ، وقالوا : إن الله تعالى قد أباح أكل ذبائحهم مع علمه بأنهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم ، وهو مذهب الأوزاعي والليث بن سعد . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، ومالك ، والشافعي : لا تؤكل ذبائحهم إذا سموها عليها باسم المسيح ، وظاهر قوله تعالى : « وما أهل به لغير الله » يوجب تحريمها ، ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد أن يكون الإهلال به لغير الله (وأما قولهم : إن الله قد أباح أكل ذبائحهم مع علمه بما يقولون ، فنقول : إن الله أباح لنا طعام أهل الكتاب بشرط أن لا يكون حراما في شريعتنا ؛ ألا ترى أنه لا يجوز لنا لحم الخنزير من طعامهم ولا ما خلطوا فيه الخمر مع علمه بأنهم يفعلون ذلك ؟ فكذلك لا يجوز لنا ما سُموا عليه باسم المسيح ، لكونه حراما في شريعتنا ، إذ الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما ، فكانه قال : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير الله) . فإن قيل : إن النصراني إذا سُمي الله فإنما يريد به المسيح عليه السلام ، فإذا كان إرادته كذلك لم تمتنع صحة ذبيحة وهو مع ذلك مهل به لغير الله (باطنا) كذلك ينبغي أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضره . قلنا : لا يجب ذلك لأن الله تعالى إنما كلفنا حكم الظاهر وإذا أظهر اسم الله بغير جائز لنا حمّله على اسم المسيح عنده ، لأن حكم الأسماء إنما تكون محمولة على حقائقها انتهى ملخصا (١ : ١٢٦) .

البقرة المنذورة للأولياء إذا ذبحت على اسم الله حلال: وفي التفسير الأحمدي: ومن هنا علم أن البقرة المنذورة للأولياء كما هو الرسم في زماننا - حلال طيب لأنه لم يذكر اسم غير الله عليها وقت الذبح وإن كانوا ينذرونها انتهى (ص ٣٤) . وقد بسطت الكلام في هذه المسئلة في رسالتي (البئر للخير في النذر للغير) وهو جزء من الرسالة المسماة بالشفاء فليراجع .

قال الله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم »
 ترجيح أحد القولين الذي اختاره الحنفية في تفسير قوله تعالى : « غير باغ ولا عاد » أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله : « فن اضطر » يعنى إلى شئ مما حرم « غير باغ ولا عاد » يقول : من أكل شيئاً من هذه وهو مضطر فلا حرج ، ومن أكله وهو غير مضطر فقد بغى واعتدى ، وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله : « غير باغ » قال : فى الميتة « ولا عاد » قال : فى الأكل . وأخرج وكيع عن إبراهيم والشعبي قالوا : إذا اضطر إلى الميتة أكل منها قدر ما يقيمه . وأخرج وكيع وعبد بن حميد وأبو الشيخ عن مسروق قال : من اضطر إلى الميتة والدم ولحم الخنزير ، فتركه تقصدرا . ولم يأكل ولم يشرب ، ثم مات دخل النار انتهى من الدر المنثور (١ : ١٦٨) .

وأخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة قوله : « فن اضطر غير باغ ولا عاد » قال : « غير باغ » فى أكله ، « ولا عاد » أن يتعدى حلالا إلى حرام وهو يجد عنه مندوحة . وعن الحسن بسند صحيح قال : « غير باغ » فيها ولا متعد فيها بأكلها وهو غنى عنها . وبسند حسن عن مجاهد وعكرمة قالوا : « غير باغ » يبتغيه « ولا عاد » يتعدى على ما يمسك نفسه . وبسند حسن عن الربيع قال : من غير أن يبتغى حراما ويتعداه ، الأثرى أنه يقول : « فن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون » وبسند صحيح عن ابن زيد قال : أن يأكل ذلك بغيا ، ونفسيا من الحلال إلى الحرام ، ويترك الحلال وهو عنده . وبسند حسن عن السدى قال : أما باغ فيبغى فيه شهوته ، وأما العادى فيتعدى في أكله يأكل حتى يشبع ، ولكن يأكل منه قدر ما يمسك به نفسه حتى يبلغ به حاجته ؛ وبسند حسن عن مجاهد قال : غير قاطع سبيل ، ولا مفارق جماعة ، ولا خارج فى معصية الله ، فله الرخصة . ومن خرج باغيا أو عاديا فى معصية الله فلا رخصة له وإن اضطر إليه . وعن سعيد بن جبير نحوه من طرق عديدة ؛ قال الطبري : وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية قول من قال : « غير باغ »

بأكله ما حرم عليه من أكله ، « ولا عاد » في أكله وله عن ترك أكله مندوحة وغنى .
وذلك أن الله تعالى ذكره لم يرخص لأحد في قتل نفسه بحال ، وإذا كان ذلك
كذلك فلا شك أن الخارج على الإمام والقاطع الطريق وإن كانا قد أتيا ما حرم الله
عليهما ، فغير مبيح لهما فعلهما ما كان حرم الله عليهما قبل إتيانهما من ذلك ، من قتل
أنفسهما ، فالواجب على قطاع الطريق والبلغاة على الأئمة العادلة الأدبية إلى طاعة الله
والتوبة عن معاصي الله ، لا قتل أنفسهما بالحاجة ، فيزدادان إلى إثمهما إثمًا ، وإلى
خلافهما أمر الله خلافا انتهى ملخصا (٢ : ٥٢) .

ومما يدل على أنه أولى اتفاق جمهور المفسرين - ومنهم ابن عباس
رضي الله عنهما - على ذلك ، ولم يخالفهم إلا سعيد بن جبير وحده - فيما نعلم -
وأما مجاهد فقد وافق سعيدا مرة والجمهور أخرى . وتفسير الصحابي الذي قد
شهد التنزيل في حكم المرفوع عند أكثر المحدثين ، كما قاله الحاكم في المستدرک .
وأیضا فقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » مطلق
في الإباحة بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة ، فافتضى ذلك وجود
الإباحة بوجود الضرورة في كل حال ، مطيعا كان أو عاصيا في سفره . وقوله :
« غير باع ولا عاد » وقوله : « غير متجانف لإثم » محتمل أن يراد به البغى
والعدوان في الأكل ، وأن يراد به البغى على الإمام أو غيره ، فلم يجز لنا تخصيص
عموم الآية الأخرى بالاحتمال ، بل الواجب حملها على ما يواطىء معنى العموم من
غير تخصيص . وأيضا فقوله : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه »
وقوله : « فمن اضطر في منخصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم » كل واحد من
هذين فيه حذف لا يستغنى عنه الكلام ؛ لأن وقوع الضرورة ليس من فعل
المضطر حتى يصح نفي الإثم عنه ، والحذف لا بد أن يكون معلوما للمخاطبين
ومدلولاً للدلالة الخطاب ، وهو ههنا تناول أو الأكل المفهوم من قوله : « إنما
حرم عليكم الميتة » أى تناولها أو أكلها ؛ فالتقدير : فمن اضطر فأكل غير باغ
ولا عاد فلا إثم عليه ، فيكون البغى والعدوان حالا للأكل . وهذا يوجب أن

يكون حمله على البغى والعدوان فى الأكل أولى منه على المسلمين أو الإمام ؛ لأنه لم يتقدم للمسلمين والإمام ذكر ، لا محذوفاً ولا مذكوراً ، قاله الجصاص (١ : ١٢٨) .

وأجاب عنه الرازى بأن قوله : « غير باغ ولا عاد » لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الأمور ، فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمناً ، ولا نقول : اللفظ يدل على التعيين ، وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الأصل انتهى (٢ : ٨٧) .

كون المسافر عاصياً فى سفره لا يمنع اتفاقاً استباحته للميتة عند الضرورة إذا كان السفر مباحاً : قلنا : حمله على هذا المعنى باطل إجماعاً . فقد اتفقوا على أن إقامته على بعض المعاصى لا تمنع استباحته للميتة عند الضرورة ، فلو لم يكن سفره فى معصية وكان مع ذلك باغياً على رجل فى أخذ ماله وعرضه ، أو عادياً فى ترك صلاة أو زكاة لم يكن ذلك مانعاً من استباحة الميتة للضرورة إجماعاً . فثبت بذلك أن قوله : « غير باغ ولا عاد » لم يرد به انتفاء البغى والعدوان فى سائر الوجوه . فإن قيل كما قال الرازى : إنه عام دخله التخصيص فى هذه الصورة انتهى . قلنا : وأين دليل التخصيص ؟ والفرق الذى ذكره إنما هو مجرد قياس لا ينتهض دليلاً على تخصيص العام القطعى ، ولو سلمناه فإنه يبطل قولكم : إن قوله : « غير باغ ولا عاد » لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الأمور . فقد قلتم بصدقه مع كونه باغياً وعادياً فى بعض الأمور . وإذا كان كذلك فتخصيصه بالأكل هو المتعين ، لكونه مدلول الخطاب معلوماً للمخاطبين اتفاقاً ، وإنكاره مكابرة .

وأما قوله : ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الأكل وجوه ، أحدها أن قوله : « غير باغ ولا عاد » حال من الاضطرار ، فلا بد أن يكون وصف الاضطرار باقياً مع بقاء كونه « غير باغ ولا عاد » ؛ فلو كان المراد بكونه

« غير باغ ولا عاد » كونه كذلك في الأكل لاستحالة أن يبقى وصف الاضطرار معه ، لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار انتهى فجرد تهويل وتلييس ، فإن أكل الميتة كما هو مضطر إليها قبل الأكل مضطر إليها عند الأكل أيضا ؛ وإنما يزول الاضطرار بعد أكل ما يسد رمقه ، وحينئذ يحرم عليه الأكل عندنا وعندكم اتفاقا؛ الأثرى أن من أكره على شرب الخمر فهو مكروه عليه حين شربها ، وهل لك أن تقول بأنه مكروه عليه قبل الشرب لا عنده ؟ كلا : فكذلك ههنا ، على أننا لا نسلم كونه حالا من الاضطرار بل هو عندنا حال من الأكل المفهوم من الخطاب فافهم .

قال : وثانيها أن الإنسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهي عنه ، فصرف هذا الشرط إلى التعدى في الأكل يخرج الكلام عن الفائدة قلنا : فلا فائدة إذا في قوله : « إنما حرم عليكم الميتة والدم » فإن ما ينفر الإنسان عن تناوله طبعاً لا فائدة في ذكر تحريمه ، كما أنه لم يذكر تحريم بول الإنسان وعذرته لكونه معلوما طبعاً وعادة . وكيف يقول الرازي : إن الإنسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وقد كان المشركون يأكلونها ، وكثير من المشركين عندنا اليوم لا ينفرون عنها ، وإذا دخل أحد منهم في الإسلام لا ينفر عنها إلا بعد مدة من الزمان ؛ ولو سلمناه فلنا أن نقول : إن الاضطرار يزيل هذه النفرة أو يقللها ، فاحتيج إلى النهي عن التعدى في الأكل . وهذا أظهر من أن يخفى على عاى فضلا عن عالمى ، وإنكاره مكابرة .

قال : وثالثها أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغى والعدوان ، وهذه إنما تنتفى عند انتفاء جميع أفرادها ، فتخصيصه بالأكل غير جائز انتهى . قلنا : نفي ماهية العدوان والبغى ليس بشرط اتفاقا ، وإلا لم يجز لأحد استباحة أكل الميتة للضرورة ، فن هو الذى انتفت عنه ماهية البغى والعدوان ؟ ولا عصمة إلا لمن عصمه الله من الأنبياء والرسل . وإذا لا بد من التخصيص فتخصيصه

بالأكل المدلول للخطاب أولى من تخصيصه بالسفر الذى لا ذكر له : ولا دلالة للكلام عليه أصلا . وقوله : إن الشافعى لا يخصه بنى العدوان فى السفر بل يحمله على ظاهره ، وهو نى العدوان (من جميع الوجوه باطل قطعا . فإن العاصى فى السفر يترخص عنده مع أنه موصوف بالعدوان : كما ذكره الرازى نفسه سابقا .

قال : ورابعها أن الاحتمال الذى ذكرناه متأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى : « فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم انتهى (٢ : ٨٧) . قلنا : وأى تأييد لكم فيها ؟ فإن الإثم ليس بأبلغ من البغى والعدوان . فأنذى هو محملها هو محمل الإثم أيضا ، ومعناه غير مائل إلى إثم فى الأكل بالتجاوز عن الحاجة إلى الشبع ونحوه . والذى قلتموه : إن الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الأمور ، برده قولكم : إن العاصى فى السفر يترخص عند الشافعى مع أنه موصوف بالعدوان والإثم .

ثم ذكر الرازى الوجوه التى احتج بها أبو حنيفة ، وقال : عارض الشافعى هذه الوجوه بوجه قوى ، وهو أن الرخصة إعانة على السفر : فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة إعانة على المعصية ، وذلك محال ، لأن المعصية ممنوع منها والإعانة سعى فى تحصيلها ، والجمع بينهما متناقض . انتهى (٧ : ٨٨) . قلنا : هذه المعارضة خطأ من وجهين ، أحدهما قولك : إباحة الميتة رخصة للمضطر ، وهو ممنوع ، لأن أكل الميتة فرض على المضطر ، والاضطرار يزيل الحظر ، والمضطر الممتنع من أكلها حتى يموت بمنزلة من مات من ترك أكل الخبز وشرب الماء فى حال الإمكان . فتقول القائل : إباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله : إن إباحة أكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ، ولا يطلق هذا أحد بعقل ، لأن الناس كلهم يقولون : فرض على المضطر إلى الميتة أكلها . فلا فرق بينها . وإذا كان ذلك فرضا عليه كان تركه معصية (وكونه عاصيا بسفوره لا يبيح له معصية أخرى غيره) . ولما لم يختلف المطيع والعاصى فى أكل

الخبز وشرب الماء كذلك في أكل الميتة عند الضرورة (وإلا لزمكم أن تحرموا على الباغي على الإمام والقاطع السبيل أكل الخبز وشرب الماء أيضا، لكون إباحتهما لهما إعانة على المعصية في الحملة - كما لا يخفى - والجمع بينهما تناقض . فما هو جوابكم وهو جوابنا) .

يجوز للعاصي المقيم الإفطار في رمضان إذا كان مريضا : والثاني قولك . أنه لا رخصة للعاصي . قضية فاسدة . بإجماع المسلمين . لأنهم رخصوا للمقيم العاصي الإفطار في رمضان إذا كان مريضا .

يجوز للمقيم العاصي أن يمسح يوما وليلة : وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الماء ، ويرخصون للمقيم العاصي أن يمسح يوما وليلة . قاله الجصاص (١ : ١٢٨) . وبالجمله فقد اختلف العلماء في معنى قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » فقال ابن عباس : والحسن ، ومسروق (وقناة الربيع . وابن زيد ، والسدي ، وعكرمة . ومجاهد في رواية) : « غير باغ » في الميتة « ولا عاد » في الأكل . وهو قول أصحابنا ، ومالك بن أنس ، وأباحوا للباغ الخارجين على المسلمين أكل الميتة عند الضرورة . كما أباحوا لهم أكل الخبز وشرب الماء في غير حالة الاضطراب . وقال مجاهد (في رواية) وسعيد بن جبير : إذا لم يخرج باغيا على إمام المسلمين ولم يكن سفره في معصية فله أن يأكل الميتة إذا اضطر إليها ؛ وإن كان سفره في معصية ؛ أو كان باغيا على الإمام لم يجز له أن يأكل ، وهو قول الشافعي انتهى من الجصاص . أيضا وقد عرفت أن قول أصحابنا هو أقوى ما يكون في الباب ، وهو الألتصق بمعنى نص الكتاب والله تعالى أعلم بالصواب .

العاصي بالسفر لا يجوز له قتل نفسه اتفاقا : وأيضا قال الله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » وأجمعوا أن العاصي بالسفر لا يجوز له قتل نفسه، ولا إلقاءها في التهلكة . الأثرى أنه لو امتنع من أكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصيا

لله تعالى ، وإن كان باغيا على الإمام ؟ بل يكون امتناعه من الأكل زيادة على عيصانه ، فوجب أن يكون حكمه وحكم الطمع سواء في استباحة أكل الميتة عند الضرورة ، تحرزا عن الزيادة في العصيان . فإن قيل : قد يمكن الوصول إلى استباحة أكل الميتة بالتوبة ، فإذا لم يتب فهو الجاني على نفسه : قلنا : فهل تقول : إن ترك التوبة يبيح له قتل نفسه ؟ كلا : لن يقول بذلك أحد يعقل . وهذا العاصي متى ترك الأكل في حال الضرورة حتى مات كان مرتكبها لضربين من المعصية ، أحدهما خروجه في معصية ، والثاني قتل نفسه بترك الأكل فافهم .

لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك نفسه ، والرد على من جوز الشيع منها أو سد الجوعة : مسألة : قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعي رحمة الله عليهم : لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك ريقه . وقال عبد الله بن الحسن العنبري : يأكل منها ما يسد جوعته . وعن مالك : يأكل منها حتى يشبع ، ويتزود ، فإن وجد غنى عنها طرحها . والأقرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولا ؛ لأن سبب الرخصة إذا كان الإلجاء ، فحق ارتفع الإلجاء ارتفعت الرخصة ، كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الإلجاء إلى أكلها لوجود الحلال ، فكذلك إذا زال الاضطراب بأكل قدر منه فالزائد محرم ، ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبري ، لأن الجوعة في الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضررا بتركه ، فكذا ههنا ، وبدل عليه أيضا أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك ريقه لم يجز له أن يتناول الميتة ، فإذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة ؛ فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الأكل بعده . قاله الرازي في الكبير (٢ : ٨٨) . وقال ابن العربي في الاحكام له : هذا الضرر الذي يبيح يلحق إما بإكراه من ظالم ، أو بجوع في مخمصة ، أو بفقر لا يجد فيه غيره ؛ فإن التحريم يرتفع عن ذلك بحكم الاستثناء ، ويكون مباحا . فأما الإكراه فيبيع ذلك كله إلى آخر الإكراه ، وأما المخمصة فلا تخلو أن تكون دائمة فلا خلاف في جواز الشيع منها ، وإن كانت

نادرة فاخفاف (أى علماء المالكية) فى ذلك على قولين ، أحدهما : يأكل حتى يشبع ويتضلع : قاله مالك . وقال غيره : يأكل على قدر سد الرمق ، وبه قال ابن حبيب ، وابن الماجشون لأن الإباحة ضرورة ، فتتقدر بقدر الضرورة (قلت : فيلزم القول بعمره ما زاد على سد الرمق مطلقا ، ولو كانت الضمصة دائمة ، لكون الإباحة ضرورة فى الدائمة أيضا كما هو ظاهر) . وقد قال مالك فى موطنه الذى ألفه بيده ، وأمه لاه على أصحابه ، وأقرأه وقراء عمره كله : يأكل حتى يشبع . ودليله أن الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحا (قلنا : نعم ؟ ولكنها ترفع التحريم عن قدر الضرورة دون الزائد عليها) . ومقدار الضرورة إنما هو من حالة عدم القوت إلى حالة وجوده حتى يجد (انتهى . (ص ٢٤) . قلنا هذا مقدارها من حيث المدة ، وأما مقدارها من حيث تناول الأكل فهو قدر ما يملك نفسه ، كما قاله جمع من المفسرين من التابعين ، وقد ذكرناه أول الباب .

قال الجصاص : قال الله تعالى : « إلا ما اضطررتم إليه » وقال : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » فعلق الإباحة بوحود الضرورة ، والضرورة هى خوف الضرر بترك الأكل ، إما على نفسه أو على عضو من أعضائه ، ففى أكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر فى الحال فقد زالت الضرورة (ولم يبق هو مضطرا إليه) ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة (ثم ذكر ما ذكرناه عن الرازى وقد أخفه عن الجصاص) . وأيضا قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » قد بينا أن المراد منه غير باغ ولا عاد فى الأكل .

الأكل فوق الشبع محظور فى المباحات أيضا : ومعلوم أنه لم يرد الأكل منها فوق الشبع ، لأن ذلك محظور فى المباحات أيضا ، فوجب أن يكون المراد : غير باغ فى الأكل منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه بالمية بهذا الوصف وعنده الإباحة بهذه الشريطة فائدة ، وهو أن لا يتناول منها إلا مقدار زوال

خوف الضرورة . وقد روى الأوزاعي عن حسان بن عطية الليثي أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال : إنا نكون بالأرض تصينا المحصنة ، فتي تحل لنا الميتة ؟ قال : « مني ما لم تصطبخوا ، أو تغتبقوا ، أو تجدوا بها بقلاً فأنكم بها » (أخرجه الطبراني عن أبي واقد الليثي ، ورجاله ثقات ، كما في مجمع الزوائد (٥ : ٥٠) والدارمي كما في المشكوة (ص ٣٧٠) . وأما ما رواه أبو داود عن العنبري العامري أنه أتى رسول الله ﷺ فقال : ما يحل لنا من الميتة ؟ قال : ما طعامكم ؟ قلنا : نغتنق ونصطب (قال أبو نعيم : فسر له عتبة : قدح غدوة ، وقدح عشية) قال : ذلك وأبي الجوع ، فأحل لهم الميتة على هذه الحال (٣ : ٤٤٢ مع العون) . فالوجه فيه أن يقال : إن الاغتباق بقدح والاصطباح بآخر كانا على سبيل الاشتراك بين القوم كلهم ، وهو لا يغني في إمساك الرمق شيئا ، فأباح لهم تناول الميتة - على تلك الحال - هذا هو وجه التوفيق بين الحديثين ، والإفالترجيح لرواية الطبراني والدارمي ثقة رجالها وصحة سندها ، وفي سند أبي داود عتبة بن وهب العامري فيه مقال ، ذكره المنذرى . وأيضا إذا تعارض المحرم والمباح فالترجيح للمحرم ، كما تقرر في الأصول : والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : فلم يبيح لهم الميتة إلا إذا لم يجدوا صوبحا - وهو شرب الغداء - أو غبوقا - وهو شرب العشاء - أو يجدوا بقلأ يأكلونه ، لأن من وجد عشاء أو غداء أو بقلأ فليس بمضطر . وهذا يدل على أن اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر في ابتداء اتفاقا ، فكذلك في الانتهاء) والله أعلم (١ : ٣٠) .

الحمد الذي يصح به الوصف بالاضطرار : واختلفوا في الحالة التي يصح فيها الوصف بالاضطرار ويباح عندها الأكل ، فذهب الجمهور إلى أنها الحالة التي يصل به الجوع إلى حد الهلاك ، أو إلى مرض يفرض إليه . وعن بعض المالكية تحديد ذلك بثلاثة أيام . كذا في النيل . انتهى من العون (٣ : ٣٢٣) .

ينبغي المضطر في تناول ما شاء من المحرمات إذا وجد جميعها : مسألة :

اختلفوا في المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات ، فالأكثر من العلماء يخبرونه بين الكل ، لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار ، فوجب أن يكون مخيرا في الكل . وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية ، وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول دون لحم الخنزير ، ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا في التحريم . قاله الرازي (٢ : ٨٨) .

المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا هل يجوز له شربها ؟ مسئلة : اختلفوا في المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا ، أو من غص بقلعة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر ، فنهى من أباحه بالقياس على هذه الصورة . وهذا هو الأقرب إلى الظاهر والقياس ، وهو قول سعيد بن جبير وأبي حنيفة رضي الله عنه : وقال الشافعي رضي الله عنه : لا يشرب ، لأنه يزيد عطشا وجوعا ، ويذهب عقله . وأجيب عنه بأن قوله : لا يزيد إلا عطشا وجوعا ، مكابرة ، وقوله : يزيل العقل ، فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك . قاله الرازي (٢ : ٨٨) والجواب مأخوذ من الجصاص ، حيث قال : إنه معلوم من حالها أنها تمسك الرمي عند الضرورة ، وتزيل العطش ، ومن أهل النعمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء دهرا اكتفاء بشرب الخمر عنه ، فقولهم في ذلك غير المعقول ، المعلوم من حال شاربها . قال : وأما قول مالك : إن الضرورة إنما ذكرت في الميتة ولم تذكر في الخمر ، فإنها في بعض الآيات مذكورة في الميتة ، وما ذكر معها ، وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات ، وهو قوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله ، والضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات . وذكره لها في الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الأخرى في سائر المحرمات ، ومن جهة أخرى أنه إذا كان المعنى في إباحة الميتة إحياء نفسه بأكلها ، وخوف التلف في تركها ، وذلك موجود في سائر المحرمات ، وجب أن يكون حكمها حكما لوجود لم الضرورة . والله أعلم انتهى ملخصا (١ : ١٢٩) .

التداوى بالمحرم عند الضرورة : مسألة : اختلفوا إذا كانت الميتة (ونحوها من المحرمات) يحتاج إلى تناولها للعلاج ، إما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الأدوية المركبة ، فأباحه بعضهم للنص والمعنى . أما النص فهو أنه صلى الله عليه وسلم أباح للعريين شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوى (متفق عليه) وأما المعنى فمن وجوه منها : أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس ، فكذلك جهنا . ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام : « إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم » وأجاب الأولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليهم تناوله عند الضرورة ، والنزاع ليس إلا فيه ، قاله الرازي . وحاصله تأويل الحديث بأن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم ما دام محرما عليهم ، وهذا لا نزاع فيه ؛ وإنما النزاع في بقاء التحريم عند الضرورة فافهم والبسط في المطولات ، وقد استوفيت الكلام عليه في إعلال السنن فليراجع .

والحديث الثاني رواه ابن حبان ، والبيهقي عن أم سلمة ، وذكره البخاري تعليقا عن ابن مسعود ، ورواه مسلم ، وأحمد ، وأبوداود ، وابن ماجه ، وابن حبان عن علقمة بن وائل عن أبيه : سئل النبي صلى الله عليه وسلم ، عن الخمر فنهى عنها ، وكره أن تصنع ، وقال : « إنها ليس بدواء ، ولكنه داء » ولفظ ابن حبان : « إنما ذلك داء وليس بشفاء » . وصححه ابن عبد البر ، كما في التلخيص (ص ٣٦٠) . ولالأولين حمله على غير المضطر ، والله تعالى أعلم .

التداوى بالمحرم : مسألة : اختلفوا في التداوى بالمحرم . واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى إن انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الثالثة ؛ فإن لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة ؛ والله تعالى أعلم .

اختلف العلماء في رخصة المضطر هل هي من أحد نوعي الحقيقة أو هي من ثاني نوعي المجاز ؟ وترجيح الثاني : مسألة : قال في التفسير الأحمدي : اختلف العلماء فيما بينهم في أن هذه الرخصة من أى قسم من الأقسام الأربعة ؟ فأحد قولى

الشافعي - وهو رواية عن أبي يوسف أيضا - إنها من أحد نوعي الحقيقة ، يعني يرخّص في الأكل في حالة الاضطراب ، ولا يرتفع الحرمة ، كما في الإكراه على الكفر وأكل مال الغير ، فإن صبر ولم يأكل حتى مات لم يموت آثما . يدل عليه قوله تعالى في سياق الآية : « إن الله غفور رحيم » لأن إطلاق المغفرة يدل على قيام الحرمة . وذهب أكثر أصحابنا إلى أنها من ثاني نوعي المجاز ، يعني يرتفع الحرمة أصلا - حتى لو صبر - مات يموت آثما . يدل عليه قوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » . سئل ما اضطر إليه من المحرم ، والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى : فيثبت حكم التحريم في حالة الاختيار ، وقد كانت مباحة قبل التحريم ، فبقيت في حالة الاضطراب على ما كانت . وأما إطلاق المغفرة مع الإباحة فباعتبار أن الاضطراب يكون بالاجتهاد ، وعسى أن يتناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرق ، إذ مثل من ابتلى بهذه الخمصة يعسر عليه رعاية حد الاضطراب المرخص ورعاية التناول بقدر الحاجة ، فمن أجل ذلك ذكر المغفرة ؛ ومعناه أن الخطأ في الاجتهاد موضوع لا يؤخذ به . والله تعالى أعلم انتهى ملخصا بمعناه (ص ٣٥) .

قلت : كلام الجصاص يسدل على عدم الاختلاف في مسألة ، وأن كلهم مجمعون على حل الميتة للمضطر كحل الخبز والماء لغيره ، حتى لو مات ولم يأكلها كان عاصيا لله جائيا على نفسه (٢ : ١٢٨) . فلعل ما عزوه إلى أبي يوسف من الخلاف هو رواية عنه ، ومذهبه موافق للمذاهب الجمهور ، ويؤيدهم ما ذكرناه عن مسروق أول الباب ، ولم نعلم له مخالفا فافهم .

قال الله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » الآية

يحتمل أن يكون الخطاب عاما لأهل الكتاب والمسلمين ، والمراد من ذكر المشرق والمغرب التعميم لا تعيين سمتين ، كما في الروح ، ومثله في الكشف . استقبال القبلة ليس من أركان الصلوة بل من شرائطها فلا يجب نية كسائر

شروطها : وعلى هذا فيمكن الاستدلال به على أن استقبال القبلة ليس من أركان الصلوة بل من شرائطها ؛ لأن الصلوة من الطاعات المقصودة والسبر المقصود ، فلا يصح نفي البر عن أركانها، وقوله : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » نفي كون الاستقبال برا مقصودا ، فهو إذاً من شرائط الصلوة دون أركانها . فلا يجب على المصلي نية الاستقبال كما لا يجب عليه النية في الوضوء ، وفي ستر العورة ، وتطهير الثياب ، ونحوها من الشرائط ؛ بل يكفي كونه مستقبل القبلة في الصلوة نوى الاستقبال أو لم ينو وهذا من المواهب .

فوله تعالى : « وآتى المال على حبه »

هل في المال حق سوى الزكاة ؟ قال الجصاص : يحتمل أن يريد به الصدقة الواجبة ، وأن يريد به التطوع ، وليس في الآية دلالة على أنها الواجبة ؛ وإنما فيها حث على الصدقة ووعد بالثواب عليها ، وذلك لأن أكثر ما فيها أنها من البر ، وهذا لفظ ينطوي على الفرض والنفل ؛ إلا أن في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على أنه لم يرد بها الزكاة لقوله تعالى : « وأقام الصلوة وآتى الزكاة » فلما عطف الزكاة عليها دل على أنه لم يرد الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها ، ومن الناس من يقول : أراد به حقوقا واجبة في المال سوى الزكاة ، ونحو وجوب صلة الرحم إذا وجده ذا ضرر شديد ، ويجوز أن يريد من قد أجهده الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه أن يعطيه ما يسد جوعته . وقد روى شريك عن أبي حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ أنه قال : « في المال حق سوى الزكاة » وتلا قوله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » الآية . وروى سفيان عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه ذكر الإبل فقال : « إن فيها حقا » فسئل عن ذلك ، فقال : « إطراق فحلها ، وإعارة ذلولها ، ومنحة سمينها » . فذكر في هذين الحديثين أن في المال حقا سوى الزكاة ، وبين في الحديث الأول أنه تأويل الآية .

قلت : قال الترمذى في الأول : هذا حديث إسناده ليس بذلك ، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف . وروى بيان ، وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث

من قوله ، وهذا أصبح انتهى (١ : ٨٤) . وقال في حديث أبي هريرة « إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك » : هذا حديث حسن . وقد روى عن النبي ﷺ من غير وجه أنه ذكر الزكاة ، فقال رجل : يا رسول الله ، هل على غيرها ؟ فقال : « لا إلا أن تطوع » انتهى (١ : ٧٨) . ورواه ابن ماجه بالإسناد الذي أخرجه عنه الترمذى عن فاطمة بنت قيس بلفظ : « ليس في المال حق سوى الزكاة » . قال الشيخ تقي الدين - هو ابن دقيق العيد في الإمام : (كذا هو في النسخة من روايتنا عن ابن ماجه : وقد كتبه في باب ما أدى زكوته فليس بكنز) وهو دليل على صحة لفظ الحديث أى وينبى احتمال الوهم ، كذا في التلخيص (١ : ١٧٧) .

وأما الحديث الثاني فرواه الطبراني في الأوسط ، ورجاله رجال الصحيح ، خلا شيخ الطبراني وقد روى عنه ابن أبي حاتم كتابه ، ولم يضعفه أحد كما في المجمع (٣ : ١٠٧) . وليس فيه أنه تأويل الآية . وجائز أن يريد به حقا مندوبا إليه ، لا واجبا إذ ليس قوله : « في المال حق » « وإن في الإبل حقا » يقتضى الوجوب إذ من الحقوق ما هو نديب ، ومنها ما هو فرض (قلت : يبعد حمله على النديب لورود الوعيد على تركه في حديث ابن الزبير مرفوعا : « ما من صاحب إبل لا يؤدى حقها في رسلها ونجدتها إلا جئى يوم القيمة حتى تبطح لها بقاء قرقر . تطؤه بأخفافها ، كلما نفدت أولاهها اعتدت عليه أخرهاها ، حتى يقضى بين الناس ويرى سبيله » رواه البزار ، ورجاله ثقات . كذا في المجمع (٣ : ٢٥) .

فالأولى أن يقال : إن معنى قوله ﷺ : « إذا أدبت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك » وقوله : « ليس في المال حق سوى الزكاة » أنه ليس فيه حق يجب بنفس المال ولا يحتاج في وجوبه إلى سبب آخر غير المال سوى الزكاة ؛ وأما فكك الأسير ، وإطعام المضطر ، ونفقة ذى الرحم العاجز ، ونفقة الأزواج والولد الصغار ، فوجوبها مضاف إلى سبب آخر غير المال وإن كان المال مشروطا فيها .

الجواب عن استدلال الخصم بقوله : « ليس في المال حق سوى الزكوة » على عدم وجوب الأضحية : وعلى هذا فلا يضح الاستدلال به على عدم وجوب الأضحية ، فإن وجوبها مضاف إلى سبب آخر أيضا وإن كان المال مشروطا فيها ؛ فإن الأضحية لو تعلق وجوبها بنفس المال كالزكوة لما ساغ للمضحى أن يأكل منها كالزكوة ، وإنما الواجب فيها الإراقة بعارض الضيافة ونحوها . وكيف يضح الاستدلال بها على عدم وجوب الأضحية وقد اتفقوا على وجوب صدقة الفطر ؟ فالحق ما قلنا : إنه ليس في المال حق يجب بنفس المال غير الزكوة ؛ وأما ما سواها من الحقوق فإنها تجب بسبب آخر غير المال ، ويحتمل أن يكون إطراق الفحل ، وإعارة الذلول من الإبل ، ومنحة سمينها واجبا قبل وجوب الزكوة .

نسخت الزكوة كل صدقة : قال الجصاص : حدثنا عبد الباقي حدثنا أحمد بن حماد بن سفيان حدثنا كبير بن عبيد حدثنا بقينة عن رجل من بني تميم يكنى أبا عبد الله عن الشعبي عن مسروق عن علي قال : قال رسول الله ﷺ : « نسخت الزكوة كل صدقة » . وحدثنا عبد الباقي حدثنا حسين بن إسحق التستري حدثنا علي بن سعيد حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن علي قال : « نسخت الزكوة كل صدقة » فإن صح هذا الحديث عن النبي ﷺ فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكوة ، وإن لم يصح ذلك مرفوعا إلى النبي ﷺ لجهالة روايه فإن حديث علي عليه السلام حسن السند وهو يوجب أيضا إثبات نسخ الصدقات التي كانت واجبة بالزكوة . وذلك لا يعلم إلا من طريق التوقيف ، وحينئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء بأسباب من قبل من يجب عليه (وهي المال) ثم نسخت بالزكوة ، نحو قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » . ونحو ما روى في قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » أنه منسوخ عند البعض بالعشر ونصف العشر .

وأما ما ذكرنا من الحقوق التي تلزم من نحو الإنفاق على ذوى الأرحام عند العجز ، وما يلزم من إطعام المضطر ، فإن هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة (لأن سبب وجوبها الضرورة ونحوها لا تنقض المال) . وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ، ولم تنسخ بالزكاة مع أن وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى ، غير متعلق بسبب من قبل العبد (وفيه أن وجوبها ليس بنفس المال بل سببه الرأس الذي يموته ، كما ذكره الفقهاء ، ولذا تجب عن العبد الكافر فافهم) .

فرض الزكاة مقدم على صدقة الفطر : والأولى أن فرض الزكاة مقدم على صدقة الفطر ، لأنه لاختلاف بين السلف في أن « حم السجدة » ، مكية ، وأنها من أوائل ما نزل من القرآن ، وفيها وعيد تارك الزكاة في قوله : « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالأخيرة هم كفرون » . والأمر بصدقة الفطر إنما كان بالمدينة ، فدل ذلك على أن فرض الزكاة مقدم على صدقة الفطر . فها رواه الواقدي عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : « أمر رسول الله ﷺ بزكاة الفطر قبل أن تفرض الزكاة ، فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم ، وكانوا يخرجونها » ليس بصحيح (والواقدي لا يحتج به في الأحكام) ولو صح لم يدل على نسخها لأن وجوب الزكاة لا يني بقاء وجوب صدقة الفطر (لما قد قلنا : إن حديث على إنما يدل على نسخ حقوق مقدرة كانت واجبة بسبب المال قبل الزكاة ، وصدقة الفطر ليس سبب وجوبها المال فانفسهم) .

- الحقوق التي تجب بأسباب من العبد لم تنسخها الزكاة : وأما الحقوق التي تجب بأسباب من العبد كالكفارات والتنبؤ فلا خلاف أن الزكاة لم تنسخها انتهى ملخصا (١ : ١٣٢) . بمعناه بتقديم وتأخير ردما للاختصار والتوضيح . وفي الروح : وجوز أن يكون المراد - بما مر - أي بقوله : « وآتى المال على حبه » ، إلخ - الزكاة المفروضة أيضاً ، ولا تكرار ، لأن الغرض مما تقدم بيان مضارفتها ، ومن هذا - أي من قوله : « وآتى الزكاة » - بيان أدائها والحث عليها .

الصدقة إنما تعتبر إذا كانت في مصرفها : وقدم بيان المصرف اهتماماً بشأنه ، فإن الصدقة إنما تعتبر إذا كانت في مصرفها ومحلها ، كما يدل عليه قوله تعالى : « قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين » انتهى (٢ : ٤١) . واندحض بذلك ما ذكره الرازي في الكبير من أن حمل الإنشاء على الزكوة ضعيف (٢ : ٩٢) .

قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى » الآية .

مقتضى العمد القصاص دون الدية : فيه مسائل : الأولى : أن مقتضى العمد القصاص دون الدية ، للإجماع على أن العمد هو المراد بالآية ، وحكم القتل الخطأ المذكور في سورة النساء بعده ، ففيه دليل على أن القود واجب في العمد متعينا ، لقوله : « كتب عليكم القصاص في القتلى » ولا يقال : كتب الشيء المعين عند التخيير ، على ما لا يخفى . ففيه رد على الشافعي رحمه الله في التخيير بينه وبين الدية . قال في الروح : وذهب ساداتنا الحنفية والمالكية وجعاعة إلى أنه ليس للولى إلا القصاص ، ولا يأخذ الدية إلا برضا القاتل ، لأن الله تعالى ذكر في الحنفية الدية فتعين أن يكون القصاص فيما هو ضد الخطأ ، وهو العمد ، ولما تعين بالعمد لا يعدل عنه ، لئلا يلزم الزيادة على النص بالرأى . واعتراض بأن منطوق النص وجوب رعاية المساواة في القود ، وهو لا يقتضى وجوب أصل القود . وأجيب بأن وجوب القصاص وهو القود بطريق المساواة يقتضى وجوبها انتهى (٢ : ٤٣) .

وقال الجصاص : قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتلى » وسائر الآي الموجبة للقود ليس في شيء منها ذكر الدية ، وهو غير جائز أن يزيد في النص إلا بنص مثله ؛ لأن الزيادة في النص توجب النسخ . وقد اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد ، فقال أبو حنيفة وأصحابه ، ومالك بن أنس ، والثوري .

وابن شبرمة ، والحسن بن صالح : ليس للولى إلا القصاص . ولا يأخذ الدية إلا برضا القاتل . وقال الأوزاعى ، والليث ، والشافعى : الولى بالخيار بين أخذ القصاص والدية وإن لم يرض القاتل انتهى .

واحتجوا بما رواه الجماعة عن يحيى بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة فى قصة الفتح : « ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين ، إما أن يعطى الدية ، إما أن يقاد أهل القتل » هذا لفظ مسلم فى كتاب الحج . ولفظ البخارى فى كتاب العلم : « إما أن يعقل ، وإما أن يقاد أهل القتل » ولفظه فى اللقطة : « إما أن يفدى ، وإما أن يقيد » . ولفظه فى السديات : « إما أن يؤدى ، وإما أن يقاد ، وإما أن يفدى » .

قال السهلبى فى الروض الأنف : حديث « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين » اختلفت ألفاظ الرواة فيه على ثمانية ألفاظ : أحدها « إما أن يقتل ، وإما أن يفادى » . الثانى « إما أن يعقل أو يقاد » . الثالث « إما أن يفدى وإما أن يقتل » . الرابع « أن يعطى الدية وإما أن يقاد أهل القتل » . الخامس « إما أن يعفو أو يقتل » . السادس « يقتل أو يفادى » . السابع « من قتل متعمدا دفع إلى أولياء المقتول ، فإن شاءوا قتلوا وإن شاءوا أخذوا الدية » . الثامن « إن شاء فله دمه ، وإن شاء فمقتله » . وهو حديث صحيح انتهى من الزيلعى (٢ : ٣٤٦) .

ولا يخفى أن المفادة تكون بين اثنين ، كالمقاتلة والمضاربة ونحوها ، فدل على أن المراد فى سائر الأخبار أخذ الدية برضا القاتل ، كما قال تعالى : « فإما منا بعيد وإما فداء » والمعنى فداء برضا الأسير ، فاكفى بالمحذوف عن ذكره لعلم مخاطبين به عند ذكر المال بأنه لا يجوز إلزامه إياه بغير رضاه قاله الجصاص (١ : ١٥٥) . وقال المهلب وغيره ، يستفاد من قوله : « فهو بخير النظرين » أن الولى إذا سئل فى العفو على مال إن شاء قبل ذلك ، وإن شاء اقتص ، وعلى الولى اتباع الأولى . وليس فيه ما يدل على إكراه القاتل على بذل الدية (فتح البارى ١٢ : ١٨٤) .

ويدل على أن موجب العمد القود لا غير قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية ، وقوله : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل » وقد اتفقوا أن القود مراد به . وقال تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » وقال : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » والمثل هو القود . ويدل عليه حديث أنس في قصة الربيع عمته : فقال النبي ﷺ : « كتاب الله التماس » متفق عليه . فحكم بالتصاص ولم يجز ، ولو كان الخيار للولى لأعلمهم النبي ﷺ ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد . وحديث ابن عباس رفعه « العمد قود إلا أن يعفو ولى المقتول » أخرجه ابن أبي شيبة ، وإسحق بسند حسن ، وأخرجه أبو داود ، والنسائي ، وابن ماجه مطولا بلفظ : « ومن قتل عمدا فهو قود ، ومن حال دونه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين .

وروى ابن حزم في المحلى من طريق الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب في كتابه (١) إلى أهل اليمن مع عمرو بن حزم « العمد قود والخطأ دية » انتهى (١٠ : ٣٦٢) . والمراد بجده هو عمرو بن حزم ، لا ابنه محمد ، فارتفعت شبهة الإرسال التي توهمها الزيلعي . ومن أراد البسط فليراجع كتاب الدييات من إعلاء السنن : أو أحكام القرآن للجصاص فقد أفاد وأجاد ، وأيضا فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن طاووس قال في الكتاب الذي هو عند أبي وهو عن رسول الله : « إذا اصطالحوا في العمد فهو على ما اصطالحوا عليه » وروى عبد الرزاق أيضا عن ابن جريج عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز أبيه عن عمر بن الخطاب قال : « لا يمنع السلطان ولى الدم أن يعفو إن شاء ، أو يأخذ العقل إن اصطالحوا عليه ، ولا

(١) وهذا الكتاب مشهورة تلقاء العلماء بالقبول كما ذكرته في باب الدييات من الإعلاء .

منه أن يقتل إن أبى إلا القتل بعد أن يحق القتل في العمد، كذا في المحلى (١٠ : ٣٦٣) . وهذان مرسلان صحيحان وفيهما أن ولي المقتول لا يستحق الدية بالاصطلاح ، وبه نقول ، فافهم .

يقتل الحر بالعبد إذا قتله متعمدا : المسئلة الثانية : قد اختلف الفقهاء في قصاص بين الأحرار والعبيد، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر رضي الله عنهم : لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا في الأنفس ، ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر . وقال ابن أبي ليلى : القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات التي تسطيع فيها القصاص . وسأل ابن وهب عن مالك : ليس بين الحر والعبد قود في شيء من الجراح ، والعبد يقتل بالحر ، ولا يقتل الحر بالعبد . وقال الشافعي من جرى عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح ، ولا يقتل الحر بالعبد ، ولا يقتص له منه فيما دون النفس . فظاهر الآية حجة لأبي حنيفة رحمه الله تعالى ومن وافقه ، لأن الآية مقصورة الحكم عن ذكر القتل ، وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح . وسائر ما ذكرنا من عموم آي القرآن في بيان القتل ، والعقوبة ، والاعتداء يقتضي قتل الحر بالعبد . ومن حيث اتفق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد ، لأن العبد قد ثبت أنه مراد بالآية إذا كان قاتلا ، فكذا إذا كان مقتولا ، لأنه لم يفرق بينه إذا كان قاتلا أو مقتولا ، فهي عموم في العبد القاتل والمقتول جميعا . وبديل أيضا على ذلك قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب » فأخبر أنه أوجب القصاص لأن فيه حياة لنا ، وذلك خطاب شامل للحر والعبد جميعا (ولا يلزم كون القصاص حياة للأحرار دون العبيد ، وبطلانه أظهر من أن يخفى على عاقل) ولأن صفة أولى الألباب تشملهم جميعا ، فإذا كانت العلة موجودة في الجميع لم يجز الاختصار بحكمها على بعض من هي موجودة فيه دون غيره ، قاله الجصاص (١ : ١٣٥) .

وأما احتجاج الخصم بقوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد والآثمي

بالأنثى» وقوله : إن مقتضى ظاهر الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد ، ولا الحر إلا بالحر ، ولا الأنثى إلا بأنثى ؛ إلا أنا خالفنا هذا الظاهر في العبد بالحر والأنثى بالرجل لدلالة الإجماع ، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية . وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ . أما الإجماع فظاهر ، وأما المعنى فهو أنه لا يقتل العبد بالعبد والأنثى بالأنثى فلاذن يقتل بالحر والرجل - وهما فوقهما - كان أولى . بخلاف الحر إذا قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه . وأما قتل الذكر بالأنثى فليس فيه إلا الإجماع قاله الرازى في الكبير (٢ : ١٠٢) . ففاسد : لأن دلالة المعنى والإجماع قد دلت على أنه ليس المقصود نفي القصاص عن غير المذكور ، فمن أين لهم أن يخالفوا هذه الدلالة بنفي القتل عن الحر بالعبد ؟

واحتجوا أيضا بأنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المائلة وهو قوله : « كتب عليكم القصاص في القتلى » فلما ذكر عقبيه قوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على أن رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة . وإنجاب القصاص على الحر يقتل العبد إهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى : فوجب أن لا يكون مشروعا قاله الرازى أيضا . قلنا : مراعاة التسوية من كل الوجوه غير مراد بالإجماع ؛ والدليل على ذلك أن عشرة لو قتلوا واحدا ولم تعتبر المساواة ؛ وكذلك لو أن رجلا صحيح الجسم سليم الأعضاء قتل رجلا مفلوجا مريضا مقعنا مائفا مقطوع الأعضاء قتل به ، وكذلك الرجل يقتل المرأة مع نقصان عقلها ودينها ، ودينها ناقصة عن دية الرجل . فبن قائلوا : إن الحر آدمى من كل وجه ؛ والعبد آدمى من وجه ومال من وجه ، والحرية تنبع عن العز والشرف ، والرق ينهب عن النك والنقصان . قلنا : جهة المالية في العبد إن كانت ملحوظة في القصاص لزم أن لا يقتل العبد بالعبد أيضا ، للتفاوت في المالية ؛ وإن لم تكن ملحوظة بل هدرأ فينبغي أن يقتل الحر بالعبد أيضا ، لأنه لما أهملت المالية في القصاص بقيت الآدمية والإسلام ، والعصمة وهى متساويان في ذلك . وكما أن المالكية هدر في العبد بالعبد - ولأجل

ذلك يقتل الثمين بالأدون - كذلك العز والشرف هدر في الحر - ولنا يقتل الشريف بالوضع ، والصحيح بالسقيم - والعاقل البالغ بالصبي والمجنون ، والرجل المرأة .

وقالوا: أيضا لا يقطع طرف الحر بطرف العبد فلا يقتل به . قلنا: قياس مع الفارق . لأن الأطراف في حكم الأموال عندنا ، ولذا لا يجرى القصاص بين أطراف الرجل والمرأة .

ولنا من جهة السنة ما رواه علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: المسلمون تنكأ فداءهم » الحديث أخرجه الحاكم وصححه ، وقال صاحب التنقيح : سنده صحيح ، وقال الحافظ في الفتح : سنده حسن ، وقال ابن تيمية في المنتقى : هو حجة في أخذ الحر بالعبد . وهو تصحيح للحديث مع الاعتراف بدلالته على جواز قتل الحر بالعبد (نيل ٦ : ٢٨٠) . لأن الحديث عام في العبيد والأحرار ، فلا يخص منه شيء إلا بدلالة . وإن القصاص يعتمد المساواة في العصمة وهي بالدين أو بالدار ، وهما سيان فيهما . والتفاضل في الأنفس غير معتبر بدليل ما ذكرناه آنفا .

وفي الروح : فنع الشافعي ومالك قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبد غيره ليس للآية بل للسنة والإجماع والقياس . أما الأول فقد أخرج ابن أبي شيبة عن علي رضي الله عنه أن رجلا قتل عبده فجلبه رسول الله ﷺ ونفاه سنة ولم يقده به . وأخرج أيضا أنه ﷺ قال : « من السنة أن لا يقتل مسلم بذي عهد ، ولا حر بعبد » . وأما الثاني فقد روى أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كان لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة ، ولم ينكر عليهما أحد منهم ، وهم الذين لا تأخذهم في الله تعالى لومة لائم . وأما الثالث فلا يفتى لا قصاص في الأطراف بين الحر والعبد بالاتفاق ، فيقاس القتل عليه انتهى (٢ : ٤٣) .

قلت : أما فساد الثالث فقد ذكرناه . وأما الأول فلا نزاع في أن الحر

لا يقتل بعبد لا لأن العبدية تنافي القصاص بل لكون المولى هو ولي قصاصه ، ولا يقتص من المراء لنفسه ، كما سيأتى . وأما قوله « من السنة أن لا يقتل حر بعد » فرواه الدارقطنى عن ابن عباس ، وفى سننه جويسر وغيره من المتروكين ، كما صرح به الحافظ فى التلخيص ، وعن على وفى سننه جابر الجعفى وقد كذبه أبو حنيفة وغيره . وقد روى الحكم عن على وابن مسعود أنها قالا : « إذا قتل الحر العبد متمدا فهو قود » أخرجه الدارقطنى أيضا . وهو وإن كان مرسلا فهو أمثل من حديث جابر الجعفى . ويجمع بينهما بأن المراد أن لا يقتل حر بعبد ، وهذا هو محمل ما رواه الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد » بدليل ما فى كنز العمال معزوا إلى ابن أبى شبة والبيهقى عن عمرو بن شعيب أن أبا بكر وعمر كانا يقولان : « لا يقتل المولى بعبد ، ولكن يضرب ويطال جسده ، ويحرم سهمه » . وعزاه إلى عبد الرزاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الرجل بعبد ، كانا يضربانه مائة ، ويبجنانه سنة ، ويحرمانه سهمه مع المسلمين سنة ، إذا قتله متمدا » . (٣٠٣ : ٧) . وهذا سند صحيح . هذا هو أصل الحديث ، رواه بعض الرواة بلفظ « كانا لا يقتلان الحر بالعبد » ظنا منهم أن ترك قتل المولى بعبد إنما كان منها لأجل أنها كانا لا يريان قتل الحر بالعبد ، وهو خطأ منهم ، فلا حجة فيه .

وفى كتاب الدييات لابن أبى عاصم فى (باب قتل الحر بالعبد) بسند حسن : قال : حدثنا أبو بكر حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن أبا بكر وعمر كانا يقولان : « الحر يقتل بالعبد » وروى عن على وعبد الله أنها قالا : « إذا قتل الحر العبد فهو قود » . وحدثنا عن عبد الرحيم عن ليث عن الحكم وسعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبي مثله (ص ٥٩) . فالحديث هذا ، ولفظ الدارقطنى والبيهقى « كانا لا يقتلان » وهم من بعض الرواة . والله تعالى أعلم . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن ، وأحكام القرآن للجصاص . واحتج أصحابنا أيضا بقوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وهو عام

للأحرار والعبيد جميعا ، وشريعة من قبلنا إذا قصت علينا من غير دلالة على نسخها فالعمل بها واجب على أنها شريعة لنا . وأورد عليه الرازي أن هذا شرع لمن قبلنا ، والآية التي تمسكنا بها شرع لنا ، ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من شرع من قبلنا انتهى . وهذا مما قد أشرنا إلى جوابه بقولنا : فالعمل بها واجب على أنها شريعة لنا . فليس للخصم إلا أن يتكلم في ثبوت شرائط كونه شرعا لنا ، وأما بعد ثبوتها فلا مجال للكلام .

قال : وإن الآية التي تمسكنا بها مشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام انتهى (٢ : ١٠٢) . قلنا : هو عين النزاع كما تقرر في الأصول . وأيضا فإنما تكون الآية مشتملة على أحكام النفوس على التخصيص لو جعلنا قوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد » بيانا لقوله : « كتب عليكم القصاص في القتلى » وهو ممنوع ، لأن قوله : « كتب عليكم القصاص في القتلى » جملة تامة مستقلة بنفسها غير مفتقرة إلى ما بعدها ، الأثرى أنه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوما من لفظه ؟ واقتضى ظاهره وجوب القصاص في جميع القتلى . وأما قوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد » فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ في القتلى ، لأنه إذا كان أول الخطاب مكثفا بنفسه غير مفتقر إلى ما بعده لم يجز لنا أن نقصره عليه ، لا سيما وقد اعترف الخصم بأن قوله : « والأثني بالأثني » ليس لتخصيص الحكم به ونفيه عما عداه . وعلى هذا فقوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد » إنما هو تأكيد لما تقدم ذكره ، وتخصيص الحر والعبد بالذكر إنما هو لفائدة أخرى سوى نفي الحكم عن سائر الصور . والفائدة هي ما عليه الأكثر من العلماء أنها إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول الآية أنهم كانوا يقتلون غير القاتل ، يقتلون بالعبد منهم الحر ، وبالأثني الرجل ، وبالواحد عددا كثيرا من قبيلة القاتل . ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك ، قاله الجصاص (١ : ١٣٤) .

وأورد عليه في الروح أن الآية - أي قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس

بالنفس « - حكاية ما في التوراة ، وحجية حكاية شرع من قبلنا مشروطة بأن لا يظهر ناسخه ، كما صرحوا به ، وهو يتوقف على أن لا يوجد في القرآن ما يخالف المحكى ، إذ لو وجد ذلك كان ناسخاً له لتأخره عنه فتكون الحكاية حكاية المنسوخ ولا تكون حجة ، فضلاً عن أن تكون ناسخاً . وبعد تسليم الدلالة (أى دلالة قوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد » على التخصيص) . يوجد الناسخ ، كما لا يخفى (٢ : ٤٣) .

قلت : وأين الدلالة على التخصيص وقد أجمعوا على قتل الذكر بالأنثى ؟ فليس التخصيص إلا بالذكر للفائدة التي ذكرناها ، وهو لا يفيد تخصيص عموم قوله : « كتب عليكم القصاص في القتلي » . ويدل على كون قوله : « أن النفس بالنفس » شرعاً لنا ما أخرجه الستة عن مسروق عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يحل دم امرأ يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » واحتج به عثمان يوم الدار : والقصة مشهورة . وحديث السن المتفق عليه في قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله ﷺ : « كتاب الله القصاص » وليس في كتاب الله قصاص السن بالسن إلا في قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية ، وقد أجمعوا على قصاص العين بالعين ، والسن بالسن ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن . وفي كل ذلك دلالة على كون ما في الآية شرعاً لنا . وبالجمللة فلا يوجد في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ ذلك . بل قد وجدنا فيها ما يدل على كون حكمه ثابتاً علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من إيجاب القصاص في سائر الأنفس ، وقد احتج أبو يوسف بذلك في قتل الحر بالعبد . وهذا يدل على أن من مذهبه أن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول ﷺ كما في الجصاص (١ : ١٣٥) .

بل وقد وجدنا في السنة ما يدل على كون قوله : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » ناسخاً لقوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » .

فقد أخرج البيهقي في سننه من طريق بحر بن نصر ثنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب قال: قال الله عز وجل: « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى » الآية كلها ، ثم قال : (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية كلها . قال ابن شهاب : فلما نزلت هذه الآية أقيدت المرأة من الرجل ، وفيما يعمد من الجراح . قال : وحدثنا عبد الله بن وهب أخبرني مالك أن سعيد بن المسيب قال : الرجل يقتل بالمرأة إذا قتلها ، قال الله عز وجل : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية (٢٨ : ٨) . ومن طريق عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأثني » قال : كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة ، ولكن يقتلون الرجل بالرجل ، والمرأة بالمرأة ، فأنزل الله عز وجل « النفس بالنفس » الحديث (٨ : ٤٠) . وهذا سند حسن قد احتج به البخاري في التفسير . وفي الاستدكار : اتفق أبو حنيفة وأصحابه ، والثوري ، وابن أبي ليلى ، وداود على أن الحر أنه يقتل بالعبد . وروى ذلك عن علي وابن مسعود ، وبه قال ابن المسيب ، والنخعي ، وقتادة ، والحكم (الجوهري النقي) . وبالجمل مذهب أبي حنيفة أقوى ما يكون في الباب . والعلم لله الملك الوهاب .

لا يقتل المولى بعبد ، ولا الأب بابنه : المسئلة الثالثة : لا يقتل المولى بعبد في قول أكثر أهل العلم . وحكى عن النخعي وداود أنه يقتل به ، لما روى قتادة عن الحسن عن سمرة أن النبي ﷺ قال : « من قتل عبده قتله ، ومن جدعه جدعناه » رواه سعيد ، والإمام أحمد . والترمذي وقال : حسن غريب مع العمومات كذا في المغني (٩ : ٣٤٩) .

وقال الجصاص : قد اختلف في قتل المولى بعبد ، فقال قائلون - وهم شواذ - يقتل به ، وقال عامة الفقهاء : لا يقتل به احتج بظاهر قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد » على نحو ما احتججنابه في قتل الحر بالعبد ، وقوله : « النفس بالنفس » وقوله : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا

عليه بمنزل ما اعتدى عليكم » . وقد روى حديث عن سمرة مرفوعا - فذكر :-

أما ظاهر الآي فلا حجة لهم فيها ، لأن الله تعالى إنما جعل القصاص للمولى بقوله : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » وولى العبد هو مولاه في حياته وبعد وفاته » لأن العبد لا يملك شيئا ، وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث بل من جهة الملك . فإذا كان هو الولي لم يثبت له القصاص على نفسه . وليس معناه أنه يملك قتل عبده أو الإقرار عليه به ، ولكنه هو وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله إذا كان أجنبيا لكونه مالكا لرقبته ، لا من جهة الميراث ألا ترى أنه المستحق للثمن على قاتله دون أقربائه ؟ فإذا كان هو القاتل استحال من أجل ذلك وجوب الثمن له على نفسه . فإن قيل : يقيد الإمام منه كما يقيد بمن قتل رجلا لا وارث له . قيل له : إنه يقوم الإمام بما ثبت من الثمن لكافة المسلمين إذا كانوا مستحقين لميراثه ، والعبد لا يورث ، والحر الذي لا وارث له لو قتل خطأ كانت دينه لبيت المال فافترقا .

وأما الحديث الذي روى فيه فهو معارض بضده ، وهو ما رواه إسماعيل بن عياش عن الأوزاعي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رجلا قتل عبده متعمدا فجلده النبي ﷺ ، ونفاه سنة ، ومحاسمه من المسلمين ، ولم يقده به » . فنفي هذا الخبر ظاهر ما أثبتته خبر سمرة مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الآي ومعانيها من إيجاب الله تعالى الثمن للمولى ، ومن شبه الملك العبد بقوله : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء » (وايضا فالحديث معلول ، فقد أخرج البيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل عبده قتلناه » الحديث . قال قتادة : ثم إن الحسن نسي هذا الحديث وقال : « لا يقتل حر بعبد » قال البيهقي : يشبه أن يكون الحسن لم ينس الحديث لكن رغب عنه لضعفه انتهى (٨ : ٣٥) .

ويمحتمل أن يكون المراد بالعبد في قوله : « من قتل عبده قتلناه » عبده

المعتق الذي كان عبده . وهذا الإطلاق شائع في اللغة ، قال تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم » والمراد الذين كانوا يتامى . وقال عليه السلام : « تستأمر اليتيمة في نفسها » يعنى التي كانت يتيمه . وزال بهذا توهم متوهم لوظن أن مولى النعمة لا يقاد بمولاه الأسفل كما لا يقاد والدبوس . قد كان جائزا أن يسبى إلى ظن بعض الناس أن مولى النعمة كالأب ، لأنه عليه السلام قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد ، والدليل عليه قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن تجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » فجعل عتقه لأبيه كفاء لحقه ومساويا ليدبه عمه ونعمته لديه . والله تعالى أعلم (١ : ١٣٨) .

قلت : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أخرجه البيهقي في سننه (٨ : ٣٦) من طرق ، وقال : أسانيد هذه الأحاديث ضعيفة لا تقوم بشيء منها الحجة ، إلا أن أكثر أهل العلم على أن لا يقتل الرجل عبده ، وقد رويناه عن سليمان بن يسار والشعبي والزهرى وغيرهم . وقال ابن الترمكاني : قد جاء حديث عمرو بن وجه بنيد ، ذكر عبد الرزاق في مصنفه عن معمر وابن حريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو - فذكره انتهى قلب أخرج الحاكم من طريق عبد الله بن صالح بن الليث بن سعد عن عمر بن عيسى القرشي ثم الأسدي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة جارية أتت عمر بن الخطاب تشكو مولاهما أنه أتهمها ، فأثمدتها على النار حتي احترق فرجها ، فقال عمر : والذي نفسي بيته : لو لم أسمع رسول الله ﷺ يقول : « لا يقاد مملوك من مالكة ، ولا ولد من والده » لأقصدتها منك . فبرزه وضربه مائة سوط ، ثم قال : إذ هبي فأب حرة لوجه الله وأنت مولاة الله ورسوله . قال أبو صالح : قال الليث : هذا معمول به ، قال الحاكم : هذا حديث صحيح لإسناد وله شاهدان - فذكرهما - وأقره الذهبي على تصحيحه (٤ : ٣٦٨) .

وقال الموفق في المغنى : إن الأب لا يقتل بولسه ، والجد لا يقتل بولده وإن نزلت درجته ، وسواء في ذلك ولد البنين أو ولد البنات . ومن نقل عنه أن

الوالد لا يقتل بولده (عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وبه قال ربيعة، والثوري، والأوزاعي، والشافعي، وإسحق، وأصحاب الرأي؛ قال ابن نافع، وابن عبد الحكم، وابن المنذر: يقتل به، بظاهر آى الكتاب، والأخبار الموجبة للقصاص ولأنهما حران مسلمان من أهل القصاص فوجب أن يقتل كل واحد منهما بصاحبه كالأجنبيين. وقال ابن المنذر: قد روي في هذا أخبارا. وقال مالك: إن قتله بالسيف حنفا لم يقتل به، وإن ذبحه أو قتله قتلا لا يشك في أنه عمد إلى قتله دون تأديبه أقيد به.

ولنا ما روى عمر بن الخطاب وابن عباس رضى الله عنهم أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقتل والد بولده» أخرج النسائي حديث عمر، ورواهما ابن ماجه، وذكرهما ابن عبد البر وقال: هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق، مستفيض عندهم يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلفا. ولأن النبي ﷺ قال: «أنت ومالك لأبيك» حديث صحيح رواه ابن ماجه عن جابر كما في العزيزي (٢: ٦٤). وقضية هذه الإضافة تمليكه إياه، فإذا لم تثبت حقيقة الملكية بقيت الإضافة شبهة في درأ القصاص (كما هي شبهة في درأ الحد عنه إذا وطئ جارية ابنه) لأنه يدرأ بالشبهات. لأنه سبب إيجاد فلا ينبغي أن يتسلط بسببه على إعدامه. وما ذكرناه يخص العمومات والأم في ذلك كالأب، هذا هو الصحيح وعليه العمل عند مسقطي القصاص عن الأب انتهى (٩: ٣٥٩). ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء. والله تعالى أعلم.

وقال الجصاص: وهذا أى حديث عمر خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف واحد منهم عليه، فكان بمنزلة قوله: «لا وصية لوات» ونحوه في لزوم الحكم به، وكان في حيز المستفيض المتواتر. وروى عن النبي ﷺ أنه قال لرجل: «أنت ومالك لأبيك» فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله، وإطلاق هذه الإضافة بنى القود كما بنى أن يقاد المولى

بعده . والأب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة ، فإن ذلك لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة ، لأن القود يسقطه الشبهة ، وصحة هذه الإضافة شبهة في سقوطه (فاندحض بذلك ما أورده بعض الأحياء بأنه إذا تعين التأويل فلا شبهة فافهم) . ويدل عليه أيضا ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وإن ولده من كسبه » فسمى ولده كسباله كما أن عبده كسبه ، فصار ذلك شبهة في سقوط القود به . ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لأبيه في الحقيقة كما يجعل مال العبد ، ومتى أخذ منه لم يحكم برده عليه ، فلو لم يكن في سقوط القود به إلا اختلاف الفقهاء في حكم ماله لكان كافيًا في كونه شبهة في سقوط القود به . وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص أى القصاص ويدل على أن الوالد غير مراد بها ، والله أعلم انتهى ملخصا (١ : ١٥٥) .

يقتل الولد بكل واحد من الأبوين : فائدة يقتل الولد بكل واحد من الأبوين . هذا هو قول عامة أهل العلم منهم : مالك ، والشافعي ، وإسحق ، وأبو حنيفة ، وأصحابه . وحكي عن أحمد رواية ثانية أن الابن لا يقتل بأبيه ، والمذهب عند أصحابه أنه يقتل به للآيات ، والأخبار ، وموافقة القياس ؛ ولأن الأب أعظم حرمة وحقا من الأجنبية ، فإذا قتل الابن بالأجنبي فبالأب أولى ، ولأنه يحذ بقذفه فيقتل به كالأجنبي ولا يصح قياس الابن على الأب ، لأن حرمة الوالد على الولد أكد ، والابن مضاف إليه بلام التمليك بخلاف الوالد مع الولد . وقد ذكر أصحاب أحمد حديثين متعارضين عن سراقه عن النبي ﷺ ، أحدهما أنه قال : « لا يقاد الأب من ابنه ، ولا الابن من أبيه » والثاني « أنه كان يقيد الأب من ابنه ، ولا يقيد الابن من أبيه » رواه الترمذى .

لا أصل لحديث سراقه : « لا يقاد الابن من أبيه » : أما الحديث الأول فلا نعرفه ولم نجده في كتب السنن المشهورة ، ولا أظن له أصلا . وإن كان له أصل ففيها متعارضان متدافعان يجب إطراحهما ، والعمل بالنصوص الواضحة الثابتة والإجماع الذي لا تجوز مخالفته انتهى ملخصا من المغنى (٩ : ٣٦٦) .

يقتل المسلم بالذي إذا قتله متعمدا : مسألة الرابعة : يقتل المسلم بالذي عندنا ، وهو قول ابن أبي ليلى وعثمان البتي ؛ وقال ابن شبرمة ، والثوري ، والأوزاعي ، والشافعي : لا يقتل ؛ وقال مالك ، والليث بن سعد : إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل ، قاله الجصاص (١ : ١٤٠) . واحتج لأبي حنيفة ومن وافقه بعموم قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص في القتلى » وقال : إنه اقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة إلا ما خصه الدليل ، سواء كان المقتول عبداً أو ذمياً ، ذكراً أو أنثى ؛ لشمول لفظ « القتلى » للجميع . وليس توجيه الخطاب إلى المؤمنين بموجب أن يكون القتلى مؤمناً ، لأن علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تقم دلالة الخصوص ، وليس في الآية ما يوجب خصوص الحكم في بعض القتلى دون بعض .

لا يقال : يدل على خصوص الحكم في القتلى قوله في نسق الآية : « فن عني له من أخيه شيء » والكافر لا يكون أخاً للمسلم ، فدل على أن الآية خاصة في قتلى المؤمنين . لأننا نقول : إذا كان أول الخطاب قد شمل الجميع فإعطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ ، نحو قوله تعالى : « والمطلقات يتربضن بأنفسهن ثلاثة قروء » وهو عام في المطلقة ثلاثاً ، عطف عليه : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » وقوله : « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك » وهذا حكم خاص في المطلقة لما دون الثلاث ، ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ في إيجاب ثلاثة قروء على جميعهن . ونظائره في القرآن كثيرة . وأيضاً يحتمل أن يريد الأخوة من جهة النسب لا من جهة الدين ، كقوله تعالى : « وإلى عاد أخاهم هوداً » وكذلك قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » يقتضى عموم قتل المؤمن بالكافر ، ويدل عليه قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور هنا قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر ، فهو عليهما . ثم ذكر حجة من جهة السنة ، وأجاب عما احتج به الخصوم فأفاد وأجاد . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن ،

وأحكام القرآن للجصاص.

قال ابن العربي : ورد علينا بالمسجد الأقصى سنة سبع وثمانين وأربع مائة فقيه من عظماء أصحاب أبي حنيفة يعرف بابا (الزوزنى زائرا للخليل صلوات الله عليه ، فحضرنا في حرم الصخرة المقدسة طهرها الله معه ، وشهد علماء البلد ، فسئل على العادة عن قتل المسلم بالكافر فذكر مناظرة عجيبة . قال ابن العربي : وجرت في ذلك مناظرة عظيمة حصلنا منها فوائد جمة ، من أراد الاطلاع عليها فليراجع الأحكام (١ : ٢٧) . وإنما لم أذكرها لكون كلام الجصاص مشتملا على أعظم حججها ، والله تعالى أعلم .

العفو عن القصاص لا يوجب الدية على القاتل من غير اشتراط : المسئلة الخامسة : العفو عن القصاص لا يوجب الدية على القاتل من غير اشتراط ، وإذا عما بعض الأولياء من غير اشتراط استحق سائر الأولياء الدية دون العافي وحكى الطحاوى فى أحكام القرآن عن الشافعى . قال : بالعفو يستحق أخذ الدية اشترط ذلك فى عفوّه أولا ، واحتج بقوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف » الآية .

قال الرازى : ثم اعلم إن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين : إما الفصاص ، وإما الدية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا : الآية تدل على أن فى هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا إلا ولى الدم والقاتل ، فيكون العافي أحدهما ، ولا يجوز أن يكون هو القاتل ؛ لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق ، وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل فصار تقدير الآية : فإذا عفا ولى الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف . وقوله : « شئى » مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق - وهو وجوب القصاص - لإزالة للإبهام ، فصار تقدير الآية : إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد إليه مالا بإحسان . وبالإجماع لا يجب أداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية . وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال

ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود انتهى . ملخصا (١٠٣ : ٢) .

قلنا : هذا تأويل يردّه ظاهر الآية ويدفعه ، لأن العفو لا يكون مع أخذ الدية الأثرى أن النبي ﷺ قال : « البعد قود إلا أن يعفو الأولياء » ؟ فأثبت له أحد الشئين : قتل أو عفو ؛ ولم يثبت له مالا بحال . فإن قيل : إذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافيا ويتناوله لفظ الآية . قلنا : إن كان الواجب أحد الشئين فجائز أيضا أن يكون عافيا بترك المال وأخذ القود ، فعلى هذا لا يخلو الولي من عفو سواء قتل أو أخذ المال ؛ وهذا فاسد لا يطلقه أحد . وأيضا يخالف هذا التأويل ظاهر الآية من جهة أخرى ، وهو أن قوله : « من أخيه شيء » فيه لفظة « من » وهى تقتضى التبعض لأن ذلك حقيقتها وبابها ، إلا أن تقوم الدلالة على غيره ، فيوجب هذا أن يكون العفو عن بعض دم أخيه ، وعند الخصم هو عفو عن جميع الدم وتركه إلى الدية . وفيه إسقاط حكم « من » ومن جه آخر ، وهو قوله : « شيء » . وهذا أيضا يوجب العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه . فن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجه ، لأنه يجعله بمنزلة مالمو قال : فن عني له عن الدم وطولب بالدية ، فأسقط حكم قوله : « من » وقوله « شيء » . وغير جائز لأحد تأويل الآية على وجه يؤدى إلى إنعاء شيء من لفظها ما أمكن استعماله على حقيقته ، ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقا لظاهر الآية من غير إسقاط منه قاله الجصاص (١٥٢ : ١) .

فاند حض بذلك قول الرازى : إن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة : وهى ما إذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وترك الآخر فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة بخلاف الظاهر انتهى (ص ١٠٤) . قلنا وأين الإطلاق ولفظة « من » دالة على التبعض وتنكير شيء دالة على التقليل ؟ فحمله على القصاص المشترك بين شريكين أو شركاء حمل على مقتضى التبعض والتقليل ، فلم يكن حملا على خلاف الظاهر ، بل على

وفقه وأيضاً فترتيب الأمر بأداء الدية على العفو المرتب على القصاص، يدل على أن مقتضى العمد القصاص وحده ، وإلا لم يكن لهذا الترتيب معنى فافهم .

ويؤيد ما ذهبنا إليه ما رواه البخارى وغيره عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كانت في بنى اسرائيل القصاص ولم تكن فيهم الدية فقال الله لهذه الأمة « كتب عليكم القصاص في القتلى - إلى قوله ؛ فن عفى له من أخيه شيء » قال ابن عباس : فالعفو أن يقبل الدية في العمد . قال : « فاتباع بالمعروف » . أى يطلب بمعروف ويؤدى بإحسان انتهى من فتح البارى (١٢ : ١٨٣) فأخبر ابن عباس أن الآية نزلت ناسخة لما كان على بنى اسرائيل من حظر قبول الدية وأباح للولى قبول الدية ، والقبول لا يطلق إلا فيما بذله غيره ، ولو كان الأمر على ما ادعاه الخصم من إيجاب التخير لقال : إذا اختار الولى . فثبت بذلك أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية ، فلو عفا عن القصاص لم يكن له أخذ الدية من غير رضا القاتل . قاله الجصاص (١ : ١٥١) .

وأيضاً فالآية نزلت في الصلح ، كما ذكره ابن جرير وغيره من المفسرين بأسانيدهم ، وهو الموافق للأثر ، فإن عفا إذا استمعت بها كان معناها البذل ، أى من أعتق له من جهة أخيه المقتول شيء من المال بطريق الصلح ، فلمن أعطى - وهو الولى - مطالبة البذل عن مجاملة وحسن معاملة (وعلى القاتل الأداء إليه بإحسان) كذا في الروح (٢ : ٤٤) . فلا دلالة فيه على كون العفو عن القصاص موجبا للدية من غير شرط أصلا . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

وفي التفسير الأحمدى : ثم المذهب عندنا أنه إن عفى القصاص أولياء القاتل سقط من غير شيء ، وإن صالحوا على مال سقط القصاص ووجب أداء المال وإن عفا بعضهم أو صالح بعضهم على مال سقط القصاص ، وكان للباقين نصيبهم من الدية ، وللمصالح ما صالح عليه ، وليس للعافى شيء من المال ، لأنه أسقط حقه بفعله ورضاه . ومذهب الشافعى أن الولى إذا عفا عن القصاص -

كله أو بعضه - كان له أن يتبع القاتل بالدية ، سواء شاء أو أبى وقد شنع عليه الإمام الزاهد بأن أخذ الدية مع ترك القتل لا يسمى عفوا ، لأن حق ولي المقتول على مذهبه شيان: إما القتل ، ولما المال . فكما لا يسمى مباشرة القتل مع ترك المال عفوا ، فكذلك لا يسمى ضده أيضا عفوا . وظن أن الآية بكل المعاني يوافق مذهب أبي حنيفة ، لأنه إن جعل العفو بمعنى الإعطاء وحمل على الصلح فظاهر ، ويؤيده تنكير شيء ، وإن جعل بمعنى العفو المحض فكذلك ، لأن العفو حينئذ شيء من الدم وهو يوجب المال للبقية اتفاقا ، بخلاف ما إذ كان العفو كل الدم فإن العفو التام لا يوجب المال عندنا أصلا . وإن جعل بمعنى الترك فكذلك ، لأنه راجع إلى أحد الوجهين انتهى (ص : ٣٩) .

وفى الروح : ومن الناس من فسر « عفى » « بترك » فهو حينئذ متعد أقيم مفعوله مقام فاعله . واعترض بأنه لم يثبت عفا الشيء بمعنى تركه ، وإنما الثابت أعفاه . ورد بأنه ورد ، ونقله أئمة اللغة المعول عليهم في هذا الشأن ، وهو وإن لم يشتهر إلا أن إسناد المبني للمجهول إلى المفعول الذي هو الأصل يرجح اعتباره ، ويجعله أولى من المشهور لأن فيه إسناد المجهول للمصدر وهو خلاف الأصل انتهى (٢ : ٤٤) .

ويؤيده ما ذهبنا إليه ما رواه عبد الرازق عن معمر عن الأعمش عن زيد بن وهب « أن رجلا قتل آخر في عهد عمر ، فطلب أوليائه بالقيود ، ثم قالت أخت القاتل - وكانت زوجة القاتل - : قد عفوت عن حقي . فقال عمر : عتق الرجل » زاد البيهقي : « فأمر عمر لسائرهم بالدية » كما في التلخيص الحبير . ثم روى البيهقي من طريق الشافعي أنبا محمد هو ابن الحسن أنبأ أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي « أن عمر بن الخطاب أتى برجل قد قتل عمدا ، فأمر بقتله ، فعفا بعض الأولياء فأمر بقتله ، فقال ابن مسعود : كانت نفس لهم جميعا ، فلما عفا هذا أحيا النفس ، فلا يستطيع أن يأخذ حقه حتى يأخذ غيره . قال : فما ترى ؟

قال : أرى أن تجعل الدية عليه في ماله وترفع حصاة الذي عفا . فقال عمر رضى الله عنه : وأنا أرى ذلك . قال البيهقي : هذا منقطع ، والموصول قبله يؤكده انتهى (٨ : ٦٠) . قلت : مراسيل النخعي كمراسيل ابن المسيب سواء ، فإنه لا يرسل إلا صحيحا لاسيا عن ابن مسعود .

أثر مسلسل بالفقهاء : والأثر مسلسل بالفقهاء كما ترى ، فناهيك به حجة . وهو صريح في أن العفو يسقط حق العاقب من الدية إذا أطلق العفو ولم يشترط . ويؤيده أيضا ما رواه البيهقي عن جماعة في قوله تعالى : « ذلك تخفيف من ربكم » أنه رخص لأمة محمد ﷺ إن شاء قتل ، وإن شاء أخذ الدية ، وإن شاء عفا . ثم ذكر حديث أبي شريح : فهو بالخيار بين أن يقتص ، أو يعفو ، أو يأخذ العقل . ثم ذكر قوله عليه السلام لولى المقتول : « أتعفو ؟ قال : لا . قال : فتأخذ الدية ؟ قال : لا » وفي هذا كله أن العفو قسم لأخذ الدية ، فدل على أنهم إذا عفوا لا يأخذون الدية إلا بالاشتراط ، كذا في الجوهر النقي . ومن أراد البسط فليراجع أحكام القرآن للجصاص ، وإعلاء السنن . والله تعالى أعلم .

وقال الموفق في المغنى : اختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في موجب العمد ، فروى عنه أن موجه القصاص عينا ، لقول النبي ﷺ : « من قتل عمدا فهو قود » ولقوله سبحانه : « كتب عليكم القصاص » والمكتوب لا يتخير فيه ، ولأنه متلف يجب به البدل فكان معينا كسائر أبدال المتلفات . وبه قال النخعي ومالك وأبو حنيفة ، قالوا : ليس للأولياء إلا القتل إلا أن يصطلحا على الدية برضا الجاني . والمشهور في المذهب أن الواجب أحد شيئين ، وأن الخيرة الدية إلى الولي إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الدية . ومتى اختار الأولياء أخذ في ذلك إلى الولي إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الدية . وبهذا قال الدية من القاتل أو من بعض القتلة فإن لهم هذا من غير رضا الجاني . وبهذا قال سعيد بن المسيب ، وابن سيرين ، وعطاء ، ومجاهد ، والشافعي ، وإسحق ، وأبو ثور وابن المنذر . وهي رواية عن مالك . لقول الله تعالى : « فمن عفى له من أخيه

شيء . قال ابن عباس : والعفو أن يقبل في العمد الدية (قلنا : هو حجة لنا لا علينا ، فإن القبول لا يطلق إلا فيما بذل غيره كما مر) . وروى أبو هريرة قال : قام رسول الله ﷺ فقال : « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين » . (قلنا : قد تقدم ما فيه ، وأن فيه إكراه القاتل على بذل الدية ؟) قال : ولأن القتل المضمون إذا سقط فيه القصاص من غير إبراء ثبت المال ، كما لو عفا بعض الورثة (قلنا : العفو المطلق إبراء فلا يثبت المال ، وإذا عفا بعض الورثة لم يستحق العاق شيئا من الدية كما روينا عن عمر) .

قال : ويخالف سائر المتلفات ، لأن بدلها يجب من جنسها ، وههنا يجب في الخطأ وعمد الخطأ من غير الجنس ، فإذا رضى في العمد ببديل الخطأ كان له ذلك ، لأنه أسقط بعض حقه (قلنا : مغالطة ، لأن العمد لا يجب فيه البذل من غير الجنس ؛ وإنما حكمه النفس بالنفس ، فإذا رضى فيه ببديل الخطأ لم يكن له ذلك ، لكونه طالبا غير حقه . وقياس العمد على الخطأ خطأ ظاهرا) .

قال : ولأن القاتل أمكنه إحياء نفسه ببذل الدية فلزمه (قلنا : وجوب إحياء النفس لا يختص بالجاني وحده بل يعمه وغيره ، فعلى الولي أيضا إحياءه إذا أمكنه ذلك ، فوجب على هذا القضية إجبار الولي على أخذ المال إذا بذله القاتل ، وهذا يؤدي إلى إبطال القصاص أصلا . قاله الجصاص (١ : ١٥٦) . ولقائل (١) أن يقول : إن وجوب إحياء النفس يسقط عن كان قد أتى حدا من حدود الله ، فله أن يعرض نفسه لإقامة الحد عليه ، كما عرض ماعز نفسه والغامدية نفسها للرجم فافهم) .

قال : ويتنقص ما ذكره بما إذا كان رأس الشاج أصغر أو يد القاطع أنقص ، فإنهم سلموا فيها (قلنا : لا مناقضة أصلا ، فإن ذلك مما لا يتصور فيه القصاص

(١) وهذا أولى مما ذكرته في الإعلاء من وجوبه عليه ديانة لأقضاء ، والله تعالى أعلم .

وفي مثله يجب المال ابتداء ، لا على وجه التخيير بين القود والدية ، فافتراق . قال : وأما الخبر فالمراد به وجوب القود ، ونحن نقول به (قلنا : قوله عليه السلام : «العمد قود» والخطأ دية » يدل على التقسيم ، فلا يكون موجب العمد الدية ، كما لا يكون موجب الخطأ القود وأنتم لا تقولون بذلك) .

قال : وللشافعي قولان كالروايتين ، فإذا قلنا : موجه القصاص عينا فله العفو إلى الدية والعفو مطلقا . فإذا عفا مطلقا لم يجب شيء . وهذا ظاهر مذهب الشافعي ؛ وقال بعضهم : تجب الدية لئلا يطل الدم . وليس بشيء . لأنه لو عفا عن الدية بعد وجوبها صح عفوّه ، وإن عفا عن القصاص بغير مال لم يجب شيء . فأما إن عفا عن الدية لم يصبح عفوّه لانها لم تجب إلخ (٩ : ٤٧٥) . وفيه أن ظاهر مذهب الشافعي موافق لمذهب الحنفية ، وهو رواية عن أحمد قواها الموفق ، والله تعالى أعلم ، وهو الأعز الأكرم .

الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الأولياء يوجب الدية في مال الجاني : المسئلة السادسة : قال الجصاص : دلالة الآية ظاهرة على أن الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الأولياء يوجب الدية في مال الجاني ، لأنه تعالى قال : « فمن عفى له من أخيه شيء » وهو يعنى القاتل إذا كان المعنى عفو بعض الأولياء ، ثم قال : « فاتباع بالمعروف » يعنى اتباع الولي للقاتل ، ثم قال : « وأداء إليه بإحسان » يعنى أداء القاتل . فاقضى ذلك وجوبه في مال القاتل ، وكذلك تأويل من تأوله على التراضى عن الصلح على مال ففيه وجوب الأداء على القاتل دون غيره ، إذ ليس للعاقلة ذكر في الآية ، وإنما فيها ذكر الولي والقاتل . وهو قول أصحابنا ، وعثمان البتي ، والثوري ، والشافعي . وقال ابن وهب ، وابن القاسم عن مالك : هي على العاقلة ، وهو آخر قول مالك انتهى (١ : ١٥٨) .

قلت : دلالة الآية على مسئلة الباب غير ظاهرة ، فإن عدم الذكر لا يدل على ذكر العدم . ألا ترى أنه تعالى لم يذكر العاقلة في قتل الخطأ أيضا ؛ وإنما ذكر

القاتل وأهل المقتول ، فهل لأحد أن يقول : إن دية الخطأ ليس على العاقلة ، إذ ليس للعاقلة ذكر في الآية ؟ ودليل المسئلة إنما هو في السنة . قال محمد : أخبرنا مالك أخبرنا ابن شهاب قال : « مضت السنة أن العاقلة لا تحمل شيئا من دية العمد إلى أن تشاء » قال : وحدثني عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال : « لا يعقل العاقلة عمدا ، ولا صلحا ، ولا اعترافا ولا ما جنى المملوك » . رواه في الموطأ وقال : به نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة والعامه من فقهاءنا .

قال الموفق في المغنى : أجمع أهل العلم على أن دية العمد تجب في مال القاتل ، لا تحملها العاقلة ، وهذا قضية الأصل ، وهو أن يدل المتلف يجب على المتلف (٩ : ٤٨٨) . قال : والعاقلة لا تحمل العمد سواء كان مما يجب القصاص فيه أو لا يجب ، ولا خلاف في أنها لا تحمل دية ما يجب فيه القصاص . وأكثر أهل العلم على أنها لا تحمل العمد بكل حال . وجكى عن مالك أنها تحمل الجنايات التي لا قصاص فيها كالمأومة والجائفة ، وهذا قول قتادة ، لأنها جناية لا قصاص فيها ، أشبهت الخطأ . ولنا حديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تحمل العاقلة عمدا ، ولا عبدا (١) ، ولا صلحا ، ولا اعترافا » . وروى عن ابن عباس موقوفا عليه ولم نعرف له في الصحابة مخالفا ، فكان إجماعا . ويبطل ما ذكره بقتل الأب ابنه ، فإنه لا قصاص فيه ولا تحمله العاقلة انتهى ملخصا (٩ : ٥٠٣) .

وبه ظهر ما في نقل الجصاص للمذهب مالك من المسامحة ، والحق أنه موافق للجمهور في المسئلة ، وإنما حكى عنه خلافهم في جناية عمد لا قصاص فيها ، لا في مطلق العمد فافهم .

(١) لا تحمل العاقلة جناية العمد ولا جناية العبد ، وحمله الجمهور على أنها لا تحمل العبد المقتول ، ورجحه الأصمعي ولكن الراجح عندنا ما قاله محمد بن الحسن : لأنها لا تحمل جناية العبد ، بدليل ما في روايته في الموطأ : « ولا ما حنى المملوك » لموافقة لقراءته ، كما لا يخفى .

بلاغه القرآن وجزالة لفظه : فائدة : قوله تعالى : «ولسكن في القصاص حية» وأشباهه مما يظهر به للمتأمل إبانة القرآن في جهة البلاغة والإعجاز من كلام البشر ، إذ ليس يوجد في كلام القصاص من جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ اليسيرة مثل ما يوجد في كلام الله تعالى . ومن أراد البسط في وجوه بلاغة هذا الكلام وجزالته فليراجع روح المعاني .

قال الله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية » الآية

إجماع العلماء على جواز الوصية وعلى عدم وجوبها بجزء من ماله : مسألة : أجمع العلماء في جميع الأمصار والأعصار على جواز الوصية (بشرائطها) . ولا تجب إلا من عليه دين ، أو عنده وديعة ، أو عليه واجب يوصى بالخروج منه ؛ فإن الله تعالى فرض أداء الأمانات وطريقه في هذا الباب الوصية ، فتكون مفروضة عليه . وهو محمل ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنه مكتوبة » متفق عليه . فأما الوصية بجزء من ماله فليست بواجبة على أحد في قول الجمهور ، وبذلك قال الشعبي ، والنخعي ، والثوري ، ومالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وأصحابهم ، وغيرهم .

قال ابن عبد البر : أجمعوا على أن الوصية غير واجبة إلا على من عليه حقوق بغير بينة ، وأمانة بغير إشهاد ؛ لإلطافه شذت فأوجبتهما للأقربين الذين لا يرثون ، وهو قول داود ، وحكى عن مسروق ، وطائوس ، وأبياس ، وقتادة ، وابن جرير . واحتجوا بالآية ، وخبر ابن عمر ، وقالوا : نسخت الوصية للوالدين والأقربين الوارثين وبقيت في من لا يرث من الوارثين . ولنا أن أكثر أصحاب رسول الله ﷺ لم ينقل عنهم وصية ولم ينقل لذلك تكبر ، ولو كانت واجبة لم تخلوا بذلك ، ولنقل عنهم نقلا ظاهرا . ولأنها عطية لا تجب في

الحياة فلا تجب بعد الموت . فأما الآية فقال ابن عباس : نسخها قوله سبحانه « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون » . وقال ابن عمر : « نسخها آية الميراث » . وبه قال عكرمة ، ومجاهد ، ومالك ، والشافعي ، وحديث ابن عمر محمول على من عليه واجب أو عنده وديعة ، كذا في المغني (٦ : ٤١٥) .

الرد على الرازي : قال ابن كثير بعد ما سرد الروايات عن ابن عباس بأسانيدھا ، وصرح بتصحيح بعضها : قال ابن أبي حاتم : وروى عن ابن عمر ، وأبي موسى ، وسعيد بن المسيب ، والحسن ، ومجاهد ، وعطاء ، وسعيد بن جبیر ، ومحمد بن سيرين ، وعكرمة ، وزيد بن أسلم ، والربيع بن أنس ، وقتادة ، والسدي ، ومقاتل بن حبان ، وطائوس ، وإبراهيم النخعي ، وشريح ، والضحاك ، والزهري : إن هذه الآية منسوخة نسختها آية الموارث . قال ابن كثير : والعجب من أبي عبد الله محمد بن عمر الرازي رحمه الله كيف حكى في تفسيره الكبير عن أبي مسلم الإصفهاني أن هذه الآية غير منسوخة ؛ وإنما هي مفسرة بآية الموارث ومعناه كتب عليكم ما أوصى الله به من توريث الوالدين والأقربين ؟ وهذا إنما يتأتى على قول بعضهم : إن الوصاية في ابتداء الإسلام إنما كانت ندبا حتى نسخت ؛ فأما من يقول : إنها كانت واجبة - وهو بظاهر من سياق الآية - فيتعين أن تكون منسوخة بآية الميراث ، كما قاله جمهور المفسرين والمعتبرين من الفقهاء . فإن وجوب الوصية للوالدين والأقربين الوارثين منسوخ بالإجماع ، بل منهي عنه للحديث المتقدم « إن الله قبل أن يعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » . فأية الميراث حكم مستقل وجوب من عند الله لأهل الفروض والعصبات ، رفع بها حكم هذه بالكلية . بقي الأقارب الذين لا ميراث لهم يستحب له أن يوصى لهم من الثلث استثناسا بآية الوصية وشمولها ، ولما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر « ما حق امرأ مسلم » الحديث انتهى ملخصا (١ : ١٣٣) .

وقال الموفق في المغني : الأفضل أن يجعل وصية لأقاربه الذين لا يرثون إذا كانوا فقراء في قول عامة أهل العلم . قال ابن عبد البر : لا خلاف بين العلماء

علمت في ذلك إذا كانوا ذوى حاجة انتهى (٦ : ٤١٨) .

الفقير الذى له ورثة محتاجون لا يستحب له أن يوصى : مسألة : الفقير الذى له ورثة محتاجون لا تستحب له أن يوصى ، لأن الله تعالى قال : « إن ترك خيرا » وقال النبي ﷺ لسعد : « إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم غالة يتكفنون الناس » . واختلف أهل العلم في القدر الذى لا يستحب للملكه أن يوصى ، فروى عن أحمد : إذا ترك دون الألف لا تستحب الوصية ، وعن علي : أربع مائة دينار . وقال ابن عباس : إذا ترك الميت سبع مائة درهم فلا يوصى ، وقال : من ترك ستين ديناراً . وقال النخعي : ألف وخمسمائة ، وقال أبو حنيفة : القليل أن يصيب أقل الورثة سهما خمسون درهما .

والذى يقوى عندي أنه متى كان المترك لا يفضل عن غنى الورثة فلا تستحب الوصية ، لأن النبي ﷺ علل المنع من الوصية بقوله : « إن ترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم غالة » ولأن إعطاء القريب المحتاج خير من إعطاء الأجنبي . ففى لم يبلغ الميراث غناهم كان تركه لهم كمعطيتهم إياه ، فيكون ذلك أفضل من الوصية لغيرهم فعند هذا يختلف الحال باختلاف الورثة ، فى كثرتهم وقلتهم ، وغناهم وحاجتهم ، فلا يتقيد بقدر من المال (وكل من قدره بشئ لم يرد به التقدير العام بل التقدير الخاص حسب ما اقتضاه حال السائل ، أوحال ورثة ، أو عرف زمانه ، فعلوم فى العادة أن من ترك درهما أو دراهم لا يقال له : ترك خيرا ، فلما كان هذه التسمية موقوفة على العادة والعرف كان طريق الفصل فيها الاجتهاد مع غالب الرأى والله أعلم) . وقد قال الشعبي : ما من مال أعظم خيرا من مال يتركه الرجل لولده يغنيهم به عن الناس . كذا فى المغنى (٦ : ٤١٧) .

مطلق الأقربين لا يتناول الوالدين : مسألة : استدل محمد بن الحسن بالآية على أن مطلق الأقربين لا يتناول الوالدين لعطفه عليه ، كذا فى الروح (٢ : ٤٧) . وقال الجصاص : قال محمد بن الحسن - فى من أوصى لأقرباء بني فلان - : إنه

لا يدخل فيه ولده ولا والده لقوله تعالى : « الوصية للوالدين والأقربين » فدل على أن الوالدين ليسوا من الأقرباء ، ولأنهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بأنفسهم وسائر الأرحام إنما يدلون بغيرهم ، فالأقربون من يقرب إليه بغيره . وقال : إن ولد الصلب ليسوا من الأقربين أيضا ، لأنه بنفسه يدل برحمه لا بواسطة بينه وبين والده . ويدخل فيه ولد ولده ، والجد ، والإخوة ، ومن جرى مجرى لهم انتهى ملخصا (١٦٧ : ١) .

قال الله تعالى : « فمن بدله بعد ما سمعه فانما إثمه على الذين يبدلونه »

إن الله سميع عليم ، فمن خاف من موص جنفا « الآية

إذا أقر المريض بدين لرجل بعينه عند الوصي يجوز له أن يقضيه من غير علم الوارث : مسألة : قال الجصاص : قد اقتضى قوله : « فن بدله بعد ما سمعه » جواز تنفيذ الوصي ما سمعه من وصية الموصي كان عليها شهود أولم تكن ، وهو أصل في كل من سمع شيئا فجازله إمضاءه عند الإمكان على مقتضاه وموجبه ، من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود (لأنه اشترط السماع دون الشهادة وحكم الحاكم ونحوه) . فقد دل على أن الميت متى أقر بدين لرجل بعينه عند الوصي فجاز له أن يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره ، لأن في تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصية الموصي (١ : ١٦٩) .

يسقط الفرض عن الموصي بنفس الوصية : مسألة : أفادت الآية سقوط الفرض عن الموصي بنفس الوصية ، وأنه لا يلحقه بعد ذلك من ما ثم التبديل شيء بعد موته (لإفادة لفظة « إنما » الحصر فلا يكون الإثم إلا على من بدله دون غيره من الميت ونحوه (١ : ١٧٠) .

من كان عليه دين فأوصى بقضائه برئ من تبعته : مسألة : قد دلت الآية أيضا على أن من كان عليه دين فأوصى بقضائه أنه قد برئ من تبعته في الآخرة ، وإن ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعه ولا إثم ، وإن أثم على من بدله دون من أوصى

به (١ : ١٧٠) : قال ابن العربي : وهذا إنما يصح إذا كان الميت لم يفرط في أذاته ، وأما إذا قدر عليه وتركه ثم وصى به فإنه لا يزيله عن ذمته تفريط الولي فيه انتهى (١ : ٣٢) . قلت : تقييد حسن لا تأباه قواعدنا بل تساعد .

من كان عليه زكوة ماله ولم يوص به صار مفروطا : مسئلة : قال الجصاص : وفيه الدلالة على أن من كان عليه زكوة ماله ولم يوص به أنه قد صار مفراطا مانعا مستحقا لحكم مانعي الزكوة : لأنها لو كانت قد تحولت في المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من أوصى بها عند الموت ، فينجو من مآثمها (وليس كذلك) فقد حكى الله تعالى عن مانع الزكوة عند الموت سؤال الرجعة في قوله : « وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول : رب لولا أخرتني إلى أجل قريب ، فأصدق وأكن من الصالحين » . فأجبر بمحصل التفريط وفوات الأداء إذ لو كان الأداء باقيا على الوارث أو الوصي من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين اللوم والتعنيف في تركه ، وكان الميت خارجا عن حكم التفريط : فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب أداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به انتهى (١ : ١٧) . قلت : دلالة آية الوصية على هذا المعنى في حيز الخفاء ، نعم ؟ دلالة قوله : « وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت الخ » على ذلك ظاهرة .

من خاف من موص ميلا عن الحق فعليه إرشاده إلى العدل والصلاح : مسئلة : قال الجصاص : قوله تعالى : « فن خاف من موص جنفا أو إثما » كلام مستقل بنفسه ، يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله ، فهو عام في سائر الوصايا إذا عدل بها عن جهة العدل إلى الجور ، منتظمة للوصية التي كانت واجبة للوالدين والأقربين في حال بقاء وجوبها ، وشاملة لسائر الوصايا غيرها . فن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا إلى الجور فالواجب عليه إرشاد إلى العدل والصلاح ، ولا يختص بذلك الشاهد ، والوصي والحاكم ، دون سائر الناس ؛ لأن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انتهى (١ : ١٧١) .

من وقف على جور في الوصية ردها إلى العدل : مسئلة : قد أفادت هذه الآية أن على الوصى ، والحاكم ، والوارث ، وكل من وقف على جور في الوصية من جهة الخطأ أو العمد ردها إلى العدل انتهى (١ : ١٧٢) . كمن أوصى بالزيادة على الثلث ، أو أوصى بجرمان أحدهما من الورثة عن الميراث ونحوه . وبالجمله فلا ترد الوصية ما لم يكن فيه جور ظاهر ؛ وأما إذا كان فيه جور غير ظاهر ، كما إذا أوصى لابن بنته ليكون المال لبنته ، فإنه يوعظ عند ذلك ، ولا ترد الوصية ، لاحتمال أن يكون لم يرد الزيادة للبنت بل كان أراد صلة أولادها للحاجة فافهم . قال الجصاص : ودل ذلك على أن قوله تعالى : « فمن بدله بعد ما سمعه ، خاص في الوصية العادلة دون الجائرة .

دليل جواز الاجتهاد بالرأى : مسئلة : وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأى والعمل على غالب الظن ، لأن الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف . دليل جواز عقد الصلح بين المتخاصمين : مسئلة : وفيها رخصة في الدخول بين الورثة والموصى لهم على وجه الاصلاح ، مع ما فيه من زيادة أو نقصان عن الحق ، بعد أن يكون ذلك بتراضيهما انتهى (١ : ١٧٣) . فهى دليل جواز عقد الصلح بين المتخاصمين .

إذا أوصى بأكثر من الثلث لا تبطل الوصية كلها بل تبطل الزيادة فقط : مسئلة : واستدل بالآية على أنه إذا أوصى بأكثر من الثلث لا تبطل الوصية كلها خلافاً لزاعمه ، وإنما يبطل منها ما زاد عليه ؛ فإن الله تعالى لم يبطل الوصية جملة بالجور فيها بل جعل فيها الوجه الأصح انتهى من الروح (٢ : ٤٨) . وأما ما رواه ابن أبي حاتم : حدثنا العباس بن الوليد بن يزيد قراءة أخبرنى أبى عن الأوزاعى قال الزهرى : حدثنى عروة عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال : « رد من صدقة الجانف في حياته ما يرد من وصية المجنف عند موته » فقال ابن أبي حاتم : قد أخطأ به الوليد بن يزيد ، وهذا الكلام إنما هو عن عروة فقط . وقد رواه الوليد بن مسلم

عن الأوزاعي فلم يجاوز به عروة ، كذا في تفسير ابن كثير (١ : ٢١٣) .

قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » الآية

تحقيق معنى الصوم لغة وشرعا : قال الجصاص : الصوم على ضربين : صوم لغوي ، وصوم شرعي . فأما الصوم اللغوي فأصله الإمساك ، ولا يختص بالإمساك عن الأكل والشرب دون غيرها ، بل كل إمساك فهو مسمى في اللغة صوما . قال الله تعالى : « إني نذرت للرحمن صوما » والمراد الإمساك عن الكلام : يدل عليه قوله عقيقه : « فلن أكلم اليوم إنسيا » . وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وخيل تملك العجا

وتقول العرب : صام النهار ، وصامت الشمس - عند قيام الظهيرة - لأنها كالمسكة عن الحركة . وقال امرؤ القيس :

فدعها وسل المم عنك بحسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ في اللغة . وهو في الشرع يتناول ضربا من الإمساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله في اللغة . ومعلوم أنه غير جائز أن يكون الصوم الشرعي هو الإمساك عن كل شيء ، لاستحالة كون ذلك من الإنسان : لأن ذلك يوجب خلو الإنسان من المتضادات ، وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به ؛ فلعلنا أن الصوم الشرعي ينبغي أن يكون مخصوصا بضرب من الإمساك دون جميع ضروبه ، فالضرب الذي حصل عليه اتفاق المسلمين :

معنى الصوم شرعاً باتفاق الأمة : هو الإمساك عن الأكل ، والشرب : والجماع .

شرط عامة الفقهاء في الصوم الإمساك عن الحقة ، والسعوط ، والاستقاء عمدا : وشرط فيه عامة فقهاء الأمصار مع ذلك الإمساك عن الحقة ، والسعوط ، والاستقاء عمدا إذا ملأ القسم ؛ ومن الناس من لا يوجب في الحقة والسعوط

قضاء ، وهو قول شاذ ، والجمهور على خلافه ، وكذلك الاستقاء روى عن ابن عباس أنه قال : « الفطر مما دخل ، وليس مما خرج » وهو قول طائفة ، وعكرمة . وفقهاء الأمصار على خلافه ، لأنه يوجبون على من استقاء عمدا القضاء ، واختلفوا فيما وصل إلى الجوف من جراحة جائفة أو آمة ، فقال أبو حنيفة والشافعي : عليه القضاء ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا قضاء عليه ، وهو قول الحسن بن صالح . وقد اختلف في ترك الحجامة هل هو من الصوم ؟ فقال عامة الفقهاء : الحجامة لا تفتطره ، وقال الأوزاعي : تفتطره . واختلف أيضا في بلع الحصة فقال أصحابنا ، ومالك ، والشافعي : تفتطره ، وقال الحسن بن صالح : لا تفتطره . واختلفوا أيضا في الصائم يكون بين أسنانه شيء فيأكله متعمدا فقال أصحابنا ، ومالك ، والشافعي : لا قضاء عليه ، وروى الحسن بن زياد عن زفر أنه قال : إذا كان بين أسنانه شيء من لحم ، أو سويق ، أو خبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة ، قال : وقال أبو يوسف : عليه القضاء ولا كفارة عليه ، وقال الثوري : أستحب له أن يقضى ، وقال الحسن بن صالح : إذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء ، وقال أصحابنا ومالك : لا قضاء عليه .

لا خلاف في أن الحيض يمنع صحة الصوم : ولا خلاف بين المسلمين أن الحيض يمنع صحة الصوم ، واختلفوا في الجنب فقال عامة فقهاء الأمصار : لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة ، وقال الحسن بن حى : مستحب له أن يقضى ذلك اليوم ، وقال في الحائض : إذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى أصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم . فهذه أمور منها متفق عليه في أن الإمساك عنه صوم ومنها مختلف فيه ، على ما بينا .

دليل كون الصوم هو الإمساك عن الأكل ، والشرب ، والجماع من الآية : فالتفق عليه هو الإمساك عن الجماع ، والأكل ، والشرب في المأكول والمشروب . والأصل فيه قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساءكم »

إلى قوله - : فالآن باثروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، ثم أتموا الصيام إلى الليل ، فأباح الجماع ، والأكل ، والشرب في ليالي الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ، ثم أمر بإتمام الصيام إلى الليل ، وفي فحوى الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل ، فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعى . ولا دلالة فيه على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالة ، وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الأمة أن الإمساك عن غير هذه الأشياء من الصوم الشرعى (أيضا) على ما سنبينه إن شاء الله تعالى (ولك أن تقول : إن الصوم الشرعى هو الإمساك عن هذه الثلاثة وعمما هو ملحق بها ، كما استعرفه إن شاء الله تعالى) .

دليل قولنا : إن بلغ الحصة ونحوها مفطر : وإنما قلنا : إن بلغ الحصة ونحوها يوجب الإفطار وإن لم يكن مأكولا في العادة وأنه ليس بغذاء ولا دواء من قبل أن قوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » قد انطوى تحته (المنع من) الأكل فهو عموم في جميع ما أكل ، ولا خلاف أنه لا يجوز له بلع الحصة مع اختلافهم في إيجاب الإفطار واتفاقهم على أن النهي عن بلع الحصة صدر عن الآية ، فيوجب ذلك أن يكون مرادها ، فاقضى إطلاق الأمر بالصيام عن الأكل والشرب دخول الحصة فيه كسائر المأكولات ، فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء في سائر المأكولات فهي دالة أيضا على وجوبه في أكل الحصة . ويدل عليه أيضا قوله ﷺ : « من أكل أو شرب ناسيا فلا قضاء عليه » (متفق عليه بلفظ آخر بمعناه) وهذا يدل على أن حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء إذا أكله عبدا .

دليل كون السعوط وما وصل بالجائفة أو الأمة مفطرا : وأما السعوط والدواء الواصل بالجائفة أو الأمة فالأصل فيه حديث لقيط بن صبرة (١) عن النبي ﷺ :
(١) قال ابن القطان : صحيح كما في الاحياء عن النيل (ص ٢٥) .

« بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما » فأمره بالمبالغة في الاستنشاق ونهاه عنها لأجل الصوم ، فدل ذلك على أن ما وصل بالاستنشاق إلى لخلق أو الدماغ أنه يفطر .
لولا ذلك لما كان لنيه عنها لأجل الصوم معنى . وصار ذلك أصلا عند أبي حنيفة في إيجاب القضاء في كل ما وصل إلى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه ، سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب أو من مخارق البدن التي هي خلقة في بنية الإنسان أو من غيرها ؛ لأن المعنى في الجميع وصوله إلى الجوف واستقراره فيه مع إمكان الامتناع منه في العادة . ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل خلقه ، لأن جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه في العادة ولا يمكن التحفظ منه بإطباق الفم (وبالجامة فالسعوط ، وإيصال الدواء في الجائفة والآمة ، والحقنة كلها ملحق بالأكل والشرب ، كما هو ظاهر ، وكذلك الإزالة بمس المرأة أو بالاستمناء باليد ملحق بالجماع) .

وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمدا : وأما وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمدا دون من ذرعه القئ فإن القياس أن لا يفطره الاستقاء عمدا ، لأن الفطر في الأصل هو من الأكل والشرب وما جرى مجراه من الجماع ، كما قال ابن عباس : « لا يفطره الاستقاء عمدا ، لأن الإفطار مما يدخل وليس مما يخرج ، والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل » (رواه البخاري عنه بلفظ : « الصوم مما دخل وليس مما خرج » ورواه عبد الرزاق عن ابن مسعود باللفظ الذي ذكره الجصاص كما في الإعلاء (٩ : ٨٤) .

لاحظ للنظر مع الأثر : إلا أنهم تركوا القياس للأثر الثابت عن رسول الله ﷺ في ذلك - ولاحظ للنظر مع الأثر - وهو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ : « من ذرعه القئ لم يفطر : ولا قضاء عليه ؛ ومن استقاء عمدا فعليه القضاء » (حسنه الترمذي ، وصححه الحاكم على شرطها ، وقال الدارقطني : رواه كلهم ثقات

كما في الإعلاء (٩ : ٨٠) . ولم ينفرد به عيسى بن يونس بل تابعه حفص بن غياث عنه عند الحاكم ، كما في التلخيص (ص ١٨٨) .

فإن قيل : خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ ، وإنما الصحيح من هذا الطريق في الأكل ناسيا . قيل له : قد روى عيسى بن يونس الخبرين معا عن هشام بن حسان ، وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على ثبته وصدقه . وقد حدثنا محمد بن بكر حدثنا أبو داود قال : وروى حفص بن غياث عن هشام مثله . وروى الأوزاعي عن يعيش بن الوليد أن معدان بن أبي طلحة حدثه أن أبا الدرداء حدثه أن النبي ﷺ قاء فأفطر . قال : فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك ، فقال : صدق - وأنا صبيت له وضوءه . (رواه أحمد وأصحاب السنن الثلاثة ، والحاكم ، وابن مندة ، وغيرهم . قال ابن مندة : إسناده صحيح متصل ، وقال الترمذي : جوده حسين المعلم ، وهو أصح شيء في هذا الباب وكذلك قال أحمد ، وفيه اختلاف كثير ، كما في التلخيص ص ١٨٨) . وروى وهب بن جرير حدثنا أبي سمعت جرير بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق عن حبيش عن فضالة بن عبيد قال : « كنت عند رسول الله ﷺ فشرب ماء ، فقلت : يا رسول الله ، ألم تك صائما ؟ فقال : بلى ، ولكني قنت » . وإنما تركوا القياس في الاستقاء لهذه الآثار (قلت : ولا يخفى أن القبي لا يخلو من عود شيء منه في الحلق والجوف عادة ، فكان مقتضى ذلك أن يكون مفطرا مطلقا إلا أنه إذا ذرعه من غير عمد كان حكمه حكم الناسي ، وإذا استقاء عمدا كان مفطرا إذا ملأ الفم . وأما القليل فهو كظهور شيء على اللسان بالجشاء ، وهو لا يفطر إجماعا إذا لم يعده عمدا فافهم) .

الجواب عما ورد في أن القبي لا يفطر : فإن قيل : قد روى أن القبي لا يفطر ، وهو ما رواه أبو داود وحدثنا محمد بن كثير حدثنا سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من الصحابة أن النبي ﷺ قال : « لا يفطر

من قاء ، ولا من احتلم ، ولا من احتجم » . قيل له : (فيه مجهول) وقد روى هذا الحديث محمد بن أبان عن زيد بن أسلم عن أبي عبيد الله الصنابحي قال : قال رسول الله ﷺ : « من أصبح صائماً فذرعه القئ فلم يفطر ، ومن احتلم فلم يفطر ، ومن احتجم لم يفطر » فبين القئ الذي لا يوجب الإفطار .

متى روى عن النبي ﷺ خبران متضادان وأمكن استعمالهما استعمالهما ولم يبلغ أحدهما : ومتى روى عن النبي ﷺ خبران متضادان وأمكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعمالهما جميعاً ولم يبلغ أحدهما .

تحقيق أن الحجامة لا تفطر ، والجواب عما ورد في أنها تفطر : وأما الحجامة فإنما قالوا : إنها لا تفطر الصائم ، لأن الأصل : إن الخارج من البدن لا يوجب الإفطار كالبول ، والغائط ، والعرق ، واللبن ، ولذلك لو جرح إنسان أو اقتصد لم يفطره ؛ فكانت الحجامة قياس ذلك . ولأنه لما ثبت أن الإمساك عن كل شيء ليس من الصوم الشرعي لم يجوز لنا أن نلحق به إلا ما ورد به التوقيف أو اتفقت الأمة عليه ، وقد ورد بإباحة الحجامة للصائم آثار عن رسول الله ﷺ فذكرها انتهى (١ : ١٩٣) .

وقال الموفق في المغني : إن الحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم ، وبه قال إسحق ، وابن المنذر ، ومحمد بن إسحق بن خزيمة . وهو قول عطاء ، وعبد الرحمن بن مهدي . وكان الحسن ، ومسروق ، وابن سيرين لا يرون للصائم أن يحتجم (أى كانوا يكرهونها له ، ولا دلالة فيه على كونها مفطرة) . وكان جماعة من الصحابة يحتجمون ليلاً في الصوم منهم ابن عمر ، وابن عباس ، وأبو موسى ، وأنس (قلنا : كانوا يفعلون ذلك مخافة الضعف عن الصوم ، وذلك لا يدل على كونها مفطرة) . ورخص فيها أبو سعيد الخدري ، وابن مسعود ، وأم سلمة ، وحسين بن علي رضي الله عنهم ، وعروة ، وسعيد بن جبر ، وقال مالك ، والثوري ، وأبو حنيفة ، والشافعي : يحوز للصائم أن يحتجم ولا يفطر ، لما روى البخاري

عن ابن عباس « أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم » ولأنه دم خارج من البدن أشبه الفصد .

قال الموفق : ولنا قول النبي ﷺ : « أفطر الحاجم والمحجوم » رواه عن النبي ﷺ أحد عشر نفسا . قال أحمد : حديث شداد بن أوس من أصح حديث يروى في هذا الباب ، وإسناد حديث رافع إسناد جيد ، وقال : حديث ثوبان وشداد بن أوس صحيحان . وعن علي بن المسيني أنه قال : أصح شيء في هذا الباب حديث شداد وثوبان .

قال الموفق : وحديثهم منسوخ بحديثنا ، بدليل ما روى ابن عباس أنه قال : احتجم رسول الله ﷺ بالقاحة بقرن وناب وهو محرم صائم فوجد لذلك ضعفا شديدا ، فنهى رسول الله ﷺ أن يحتجم الصائم » . (قلت : وأى دلالة فيه على النسخ ؟ فإن النهي معلل بالضعف فهو نظير قوله ﷺ : « ليس من البر الصيام في السفر » أى إذا خاف الضعف ، والمشقة ، وبالإجماع ليس السفر بمفطر فكذا الحجامة ، وسيأتى ما يدل على ذلك) (وعن الحكم قال : « احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم فضعف ، ثم كرهت الحجامة للصائم ») (قلت : وهل الكراهة مخافة الضعف تدل على كونها مفطرة مفسدة للصوم ؟ كلا) قال : وكان ابن عباس - وهو راوى حديثهم - يعد الحجامة والمحاجم فإذا غابت الشمس احتجم بالليل . كذلك رواه الجوزجاني وهذا يدل على أنه علم نسخ الحديث الذى رواه (قلت : لا دلالة فيه على ذلك أصلا ، وغاية ما فيه أنه لم يحتجم في الصوم مخافة الضعف وأحب الاحتجام بالليل ، وبه نقول : إن ترك الحجامة في الصوم أولى . ويؤيد ما قلنا قول النسائي : قد روى عن ابن عباس أنه كان لا يرى بالحجامة للصائم بأسا ، ثم أخرجه عن الضحاك عن ابن عباس ذيلعى ١ : ٢٥٧) .

قال : فإن قيل : فإذا كانت علة النهى ضعف الصائم بها فلن يقتضى ذلك الفساد ؛ وإنما يقتضى الكراهة . ومعنى قوله : « أفطر الحاجم والمحجوم » أى

قربا من الفطر . قلنا : هذا تأويل يحتاج إلى دليل ، على أنه لا يصح ذلك في حق الحاجم فإنه لا ضعف فيه انتهى ملخصا (٣ : ٣٧) .

قلت : علل الجمهور قرب الحاجم من الفطر بأنه عرضة لدخول الدم في جوفه ، وسبب حمل الحديث على المجاز الجمع بينه وبين الأحاديث الدالة على عدم الفطر ، فقد صح أنه ﷺ احتجم وهو صائم . رواه أحمد والبخاري وغيرهما . وأيضا فحديث شداد بن أوس وثوبان إنما وردا في رجل بعينه مر به النبي ﷺ وهو يحتجم بالبقيع فقال : « أفطر الحاجم والمحجوم » كما وقع التصريح به عند البيهقي في سننه (٤ : ٢٦٥) وكذا عند أبي داود ، والنسائي ، وابن ماجه في حديث شداد ، كما في الزيلعي . وليس فيه - إذا أشار به إلى معين - دلالة على وقوع الإفطار بالحجامة ، لأن ذكر الحجامة في مثله إنما هو تعريف لما كتبولك : أفطر القائم والقاعد إذا أشرت به إلى عين ، فلا دلالة فيه على أن القيام يفطر ، كذلك قوله : « أفطر الحاجم والمحجوم » لما أشار به إلى رجلين بأعينهما ، فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة . وجائز أن يكون شاهدما على حال توجب الإفطار فأخبر بالإفطار من غير ذكر علته .

روى البيهقي في سننه من طريق يزيد بن ربيعة ثنا أبو الأشعث عن ثوبان قال : مر رسول الله ﷺ برجل وهو يحتجم عند الحجام . وهو يقرض رجلا ، فقال رسول الله ﷺ : « أفطر الحاجم والمحجوم » . قال البيهقي : قوله : « وهو يقرض رجلا » لم أكتبه إلا في هذا الحديث ، وغير يزيد رواه عن أبي الأشعث عن شداد دون هذه اللفظة انتهى (٤ : ٢٦٨) . قلت : يزيد بن ربيعة قال فيه أبر مسهر : كان فقيها غير متهم ، وقال ابن عدي : أرجو أنه لا بأس به . وضعفه آخرون ، كما في الميزان (٣ : ٣١٠) . ومثله يعتبر به لاسيما ولما رواه شواهد ، منه ما رواه العقيلي من حديث ابن مسعود قال : مر النبي ﷺ على رجلين يحجم أحدهما الآخر ، فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليه الآخر ، فقال :

« أفطر الحاجم والمحجوم » قال عبد الله : « لا للحجامة ، لكن للغيبة » . وإسناده ضعيف . وعن سمرة قال : مر النبي ﷺ على رجل بين يدي ججام — وذلك في رمضان — وهما يغتابان رجلا : فقال : « أفطر الحاجم والمحجوم » رواه البيهقي . وفي الباب عن ابن عباس في الشعب للبيهقي ، وفيه قصة ، كذا في الدراية (ص ١٨٠) . وليس المعنى كونه الغيبة تفطر الصائم الخروج منه عند الفقهاء بإجماعهم ؛ وإنما المراد منه إبطال ثوابه . فاحتمل أن يكون ذكر إفطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى .

وأخرج البخاري من طريق شعبة سمعت ثابتا البناني قال : « سئل أنس بن مالك أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله ﷺ ؟ قال : لا إلا من أجل الضعف » . وهذا صريح فيما قلنا . وروى عبد الرزاق وأبو داود عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال : « نهى النبي ﷺ عن الحجامة للصائم وعن المواصلة ولم يحرمها ؛ إبقاء على أصحابه » . إسناده صحيح : وجهالة الصحابي لا تقصر . ورواه ابن أبي شيبة بلفظ : عن أصحاب محمد ﷺ قالوا : « إنما نهى النبي ﷺ عن الحجامة للصائم وكرهها للضعيف » أي لئلا يضعف . وعن أبي سعيد : « أرخص النبي ﷺ في الحجامة للصائم » . أخرجه النسائي ، وابن خزيمة ، والدارقطني ، ورجاله ثقات . وقال ابن حزم : صح حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » بلا ريب ، لكن وجدنا من حديث أبي سعيد : « أرخص النبي ﷺ في الحجامة للصائم » وإسناده صحيح ، فوجب الأخذ به ؛ لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة ، فدل على نسخ الفطر بالحجامة ، سواء كان حاجبا أو محجوما انتهى من الإعلال ملخصا (٩ : ٧٨) .

وروى البيهقي من طريق عثمان بن أبي شيبة ثنا خالد بن مخلد ثنا عبد الله بن المنثري عن ثابت البناني عن أنس بن مالك قال : أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجم وهو صائم ، فربه النبي ﷺ فقال : أفطر

هذان ، ثم رخص النبي ﷺ بعد في الحجامة للصائم . وكان أنس يحتجم وهو صائم . قال الدارقطني : كلهم ثقات ولا أعلم له علة انتهى (٤ : ٢٦٨) .
ولفظ الترخيص يدل على ما قلنا ، فإن الأغلب أن الترخيص يكون بعد النهي . والله أعلم .

وحديث « أفطر الحاجم والمحجوم » أعله بالاضطراب ، وضعفه إمام هذا الشأن رئيس المحدثين ابن معين رحمه الله تعالى ، كما ذكره الزيلعي في نصب الراية عن صاحب التنقيح ، ومن أراد البسط فليراجعه . وإنما أطلت الكلام في أحاديث الباب لوقوع الاختصار فيه في إعلاء السنن .

الجنابة غير مانعة من صحة الصوم : وأما الجنابة فإنها غير مانعة من صحة الصوم ، لقوله تعالى : « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، ثم أتموا الصيام إلى الليل » فأطلق الجماع من أول الليل إلى آخره ، ومعلوم أن من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر أنه يصبح جنباً ، وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » (لأنه لم يقل : ثم أتموا الصيام بعد الغسل) . وروى عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما « أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك » (متفق عليه زاد مسلم : ولا يقضى) . وروى أبو سعيد عن النبي ﷺ أنه قال : « ثلاث لا يفترن الصائم : القئ ، والحجامة ، والاحتلام » (رواه الترمذي وسنده حسن كما في الإعلاء) وهو يوجب الجنابة وحكم النبي ﷺ مع ذلك لصحة صومه ، فدل على أن الجنابة لا تنافي صحة الصوم .

تأويل حديث أبي هريرة « من أصبح جنباً فلا صوم له » : وقد روى أبو هريرة خبراً عن النبي ﷺ أنه قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » (متفق عليه) إلا أنه لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة عن النبي ﷺ قال : لا علم لي

بذلك ، أخبرني به الفضل بن العباس (وهو عند الشيخين أيضا) وفيه دليل على رجوع أبي هريرة من روايته الأولى . وأصرح منه ما رواه الجصاص من طريق هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب : أن أبا هريرة رجع عن الذي كان يفتي : من أصبح جنباً فلا يصوم . وقال ابن المنذر : أحسن ما سمعت في هذا الحديث أنه منسوخ ، لأن الجماع في أول الإسلام كان محرماً على الصائم في الليل بعد النوم كالطعام والشراب ، فلما أباح الله الجماع إلى طلوع الفجر جاز للجنب إذا أصبح ، وكان أبو هريرة يفتي بما سمعه من الفضل على الأمر الأول ولم يعلم النسخ ، فلما علمه من حديث عائشة وأم سلمة رجع إليه . وقال الرافعي : إنه محمول عند الأئمة على ما إذا أصبح مجامعا واستدامه مع علمه بالفجر ، والأول أولى ، كذلك في التلخيص الحبير (ص ١٩٤) . ومتى أمكننا تصحيح الخبرين واستعمالهما معا استعملناهما على ما أمكن من غير تعارض ، قاله الجصاص (١ : ٩٥) . فالأولى أن يحمل حديث أبي هريرة على الكراهة تنزيها . ومعنى قوله : « فلا صوم له » أي لا صوم له كاملاً ، فإن الإصباح على الجنابة من غير عذر مكروه كما لا يخفى ، والأولى المبادرة إلى الاعتسال من غير تأخير . والله تعالى أعلم .

فهذه الأمور التي ذكرنا مما تعبدنا فيه بالإمسك عنه في نهار رمضان هي من الصوم المراد به في قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام » وقوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » فهي إذاً من الصوم اللعوى والشرعى جميعاً وأما ما ليس بامسك مما وصفنا فإما هو من شرائطه ، ولا يكون الإمساك على الوجوه التي ذكرنا صوماً شرعياً إلا بوجود هذه الشرائط : وذلك البلوغ ، والنية ، وأن تكون المراه غير حائض . فتبي عدم شئ من هذه الشرائط خرج عن أن يكون صوماً شرعياً .

المريض والسفر لا ينافي صحة الصوم ، وإنما ينافي لزوماً وجوباً : وأما الإقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ، ووجود المرض والسفر لا ينافي صحة الصوم ؛ وإنما ينافي لزوم الصوم على جهة الوجوب ، ولو صاماً لصح صومهما . هذا هو

قول أكثر أهل العلم وروى عن أبي هريرة أنه لا يباح صوم المسافر . قال أحمد : عمر وأبو هريرة يأمرانه بالإعادة . وروى الزهري عن أنس سلمة عن أبيه عبد الرحمن بن عوف أنه قال : « الصائم في السفر كالمفطر في الحضر » وهو قول بعض أهل الظاهر ، لقول النبي ﷺ : « ليس من البر الصيام في السفر » (متفق عليه) ولأنه عليه السلام أفطر في السفر ، فلما بلغه أن قوما صاموا قال : « أولئك العصاة » (رواه مسلم) . وروى ابن ماجه بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال : « الصائم في رمضان في السفر كالمفطر في الحضر » . وعامة أهل العلم على خلاف هذا القول ، قال ابن عبد البر : هذا قول يروى عن عبد الرحمن بن عوف هجره الفقهاء كلهم والسنة ترده .

وحجتهم ما روى حمزة بن عمرو الأسلمي أنه قال للنبي ﷺ : أصوم في السفر ؟ - وكان كثير الصيام - قال : « إن شئت - ثم زيد شئت فأفطر » ، متفق عليه) وفي لفظ رواه النسائي أنه قال للنبي ﷺ : أجد قوة لي الصيام في السفر فهل على جناح ؟ قال « هي رخصة » ، فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه » ولفظ أبي داود ، والحاكم وصححه : « قلت : يا رسول الله ﷺ ، إني صاحب ظهر أعالجه ، وأسافر عليه ، وأكرهه ، وأنه ربما صادفني هذا الشهر - يعني رمضان - وأنا أجد القسوة ، وأنا شاب ، وأجدني أن أصوم يا رسول الله أهون علي من أن أؤخر فيكون ديني على ، أفأصوم يا رسول الله ، أعظم لأجري أو أفطر ؟ الحديث » وقال أنس : « كنا لنسافر مع رسول الله ﷺ فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم » متفق عليه . وفي رواية عن أبي سعيد عند مسلم نحوه وزاد : « ويرون أن من وجد قوة فصام إن ذلك حسن ، وأن من وجد ضعفا فأفطر فإن ذلك حسن » .

وأحاديثهم محمولة على سفر المشقة . وإنما قال لمن صام بعد إفطاره : « أولئك العصاة » لأنهم لم يتمثلوا أمره بعد تصريحه وتأكيده للإفطار لما رأى فيه

من الضعف مع الحاجة إلى التقوى للعدد ؛ وإلا فليس الصوم في السفر معصية ؛ وإنما يكره للمسافر إذا شق عليه .

قال الجصاص : قال الله تعالى : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . في هذه الآية دلالة واضحة على أن الإفطار في السفر رخصة يسر الله بها علينا ، ولو كان الإفطار فرضا لازما لزالَت فائدة قوله : « يريد الله بكم اليسر » . فدل على أن المسافر مخير بين الإفطار والصوم . وروى عبد الرحيم الجزري (كذا في الأصل ، وظن أنه عبد الكريم الجزري صحفه الكاتب) عن طاؤس عن ابن عباس قال : لا نعيب على من صام ولا على من أفطر ، لأن الله تعالى قال : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (رواه عبد الرزاق وزاد : خذ بأيسرها عليك ، كذا في الدر المنثور (١ : ١٩٣)) فأخبر ابن عباس أن اليسر المذكور فيه أريد به التخفيف ، فلو لا احتمال الآية لما تأولها عليه .

أجمعوا على جواز صوم المسافر : وانفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار على جواز صوم المسافر غير شيء يروى عن أبي هريرة أنه قال : « من صام في السفر فعليه القضاء » وتابعه عليه شواذ من الناس لا يعدون خلافا ، وقد ثبت عن النبي ﷺ بالخبر المستفيض الموجب للعلم بأنه صام في السفر ، وثبت عنه أيضا إباحة الصوم في السفر . منه حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال لرسول الله ﷺ الحديث . وروى ابن عباس ، وأبوسعيد الخدري ، وأنس بن مالك ، وجابر بن عبدالله ، وأبوالدرداء وسلمة بن المحبق صيام النبي ﷺ في السفر .

حجة من أبي صوم المسافر والجواب عنها : واحتج من أبي جواز صوم المسافر وأوجب عليه القضاء بظاهر قوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » قالوا : فالعدة واجبة في الحالين ، إذ ليس في الآية فرق بين الصائم

والمفطر . وبما روى جابر بن عبد الله ، وأبو هريرة وغيرهما أن النبي ﷺ قال : « ليس من البر الصيام في السفر » . وبما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه مرفوعا « الصائم في السفر كالمفطر في الحضر » . وبما روى أنس بن مالك القشيري عن النبي ﷺ أنه قال « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ، وعن الحامل والمرضع » (رواه الترمذى وحسنه) .

فأما الآية فلا دلالة لهم فيها ، بل هي دالة على جواز صوم المسافر ؛ لأن معناه : ومن كان مريضا أو على سفر فأفطر فعلة من أيام آخر ، كقوله تعالى : فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام » الآية . المعنى فحلقت ففدية من صيام (وأجمعوا أن المحرم المريض لا يجب عليه الفدية ما لم يحلق) . ويدل على أن ذلك مضمّر فيه اتفاق المسامحين على أن المريض متى صام أجزأه ولا قضاء عليه إلا أن يفطر ، فدل على أن الإفطار مضمّر فيه ، وإذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط في المسافر كيهو للمريض ، لذكرهما جميعا في الآية على وجه العطف ، وإذا كان الإفطار مشروطا في إيجاب العدة فمن أوجب على المسافر القضاء إذا صام فقد خالف حكم الآية (قال ابن العربي : وقد عزي إلى قوم إن سافر في رمضان قضاؤه ، صامه أو أفطره . وهذا لا يقول به إلاضعفاء الأعاجم ، فإن جزالة القول وقوة الفصاحة تقتضي : فأفطر ، وقد ثبت عن النبي ﷺ الصوم في السفر قولاً وفعلًا انتهى ٣٤)

وأما ما روى من قوله ﷺ : « ليس من البر الصيام في السفر » فإنه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها ، وهو ما رواه جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه ، فقال : « ليس من البر الصيام في السفر » (متفق عليه . زاد النسائي : « وعليكم برخصة الله التي رخص لكم فاقبلوا » قال ابن القطان : إسنادها حسن متصل) . فجاز أن يكون بعض من روى ذلك اقتصر على حكاية قوله عليه السلام وحذف السبب

وقد ذكر أبو سعيد الخدري في حديثه أنهم صاموا مع النبي ﷺ عام الفتح في رمضان ، ثم قال لهم : « إنكم دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا » فكانت عزيمة من رسول الله ﷺ . فذكر في هذا الحديث علة أمره بالإفطار ، وأنها كانت لأنه أقوى لهم على قتال عدوهم . وذلك لأن الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم في السفر فرضاً ، فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لأجل الفضل (ولهذا قال لمن صام بعد أمره بالإفطار : أولئك العصاة) .

وأما حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبيه فإن أبا سلمة ليس له سماع (١) من أبيه فكيف يجوز ترك الأخبار المتواترة في جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من الناس ؟ ومع ذلك فجائز أن يكون كلاماً خرج على سبب (كقوله : « ليس من البر الصيام في السفر » وكقوله : « أولئك العصاة » فافهم) .

وأما قوله : « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ، وعن الحامل والمرضع » فإنما يدل على أن الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر ، وأن له أن يفطر ، ولا دلالة فيه على نفي الجواز إذا صامه ، كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع انتهى ملخصاً (١ : ٢١٥)

قال ابن العربي : في قوله تعالى : « لعلكم تتقون » : فيه ثلاثة أقوال : الأول : لعلكم تتقون ما حرم عليكم فعله ، الثاني : لعلكم تضعفون فتتقون ، فإنه كلما قل الأكل ضعفت الشهوة ، وكلما ضعفت الشهوة قلت المعاصي (الناشئة

(١) قال ابن معين : لا أن ابن حزم صرح بسأعه من أبيه " وتابع حميد بن عبد الرحمن أنجاه أبا سلمة فرواه عن أبيه كذلك ، أخرجه النسائي في سننه بسند صحيح ، وذكر ابن حزم أن سنده في غاية الصحة . وحמיד سمع من أبيه ، نص عليه صاحب الكمال . وروى مرفوعاً وفي سنده إسامة ابن زيد - وهو وإن تكلموا فيه يسيراً فقد أخرج له مسلم في صحيحه - فإسناده حسن كذا في الجوهر النقي . فالجواب أنه محمول على مثل ما ذكرناه في قوله : « ليس من البر الصيام في السفر » .

من الشهوة) الثالث : لعلكم تتقون ما فعل من كان قبلكم ، روى أن النصارى بدلته إلى الزمان المعتدل وزادت فيه ، وكلها صحيح ومراد بالآية ، إلا أن الأول والثالث حقيقة ، والثاني مجاز حسن ، والأول والثاني معصية ، والثالث كفر .

حذر النبي ﷺ عن صيام يوم الشك على معنى الاحتياط : وقد حذر النبي ﷺ عن صيام يوم الشك على معنى الاحتياط للعبادة ، وذلك لأن العبادة إنما يحتاط لها إذا وجبت وقبل أن لا تجب لاحتياط شرعا ؛ وإنما تكون بدعة ومكروها ، وقد قال النبي ﷺ منها على ذلك : « لا تقدموا السهر بيوم ولا بيومين » خوفا أن يقول القائل : أتلتى رمضان بالعبادة . وقد رويت عنه ﷺ فيه الزيادة ، فقال : « إذا انتصف شعبان فلا يصم أحد حتى يدخل رمضان » . وقد شنع أهل الجهالة بأن يقولوا : نشيع رمضان ، ولا تلتق العبادة ولا تشيع ؛ إنما تحفظ في نفسها وتحرس من زيادة فيها أو نقصان منها .

كره علماء الإسلام أن تصام السنة بعد رمضان متصلة بها ورأوا أن صومها من ذى القعدة إلى شعبان أفضل : ولذلك كره علماء السدين أن تصام الأيام الستة - التي قال النبي ﷺ فيها : « من صام رمضان وستا من شوال فكأنما صام الدهر كله » - متصلة بـرمضان مخافة أن يعتقد أهل الجهالة أنها من رمضان ، ورأوا أن صومها من ذى القعدة (١) إلى شعبان أفضل ، لأن المقصود منها حاصل بضعيف الحسنة بعشر أمثالها متى فعلت بل صومها في الأشهر الحرام وفي شعبان أفضل . ومن اعتقد أن صومها مخصوص بثاني يوم العيد فهو مبتدع سلك

(١) أنظر كيف يكون ذلك أفضل وقد قيد النبي ﷺ صوم هذه الست بشوال ؟ اللهم إلا أن يقال : إن من في قوله : « من شوال » ليس للتبصيص بل للابتداء أى صامها من شوال إلى رمضان الثاني ، والله تعالى أعلم . ويحتمل أن يكون ذكر شوال تمثيلا وأراد من صام ستا بعد رمضان في أى شهر ، فليس شوال مقصودا بالذات ، فافهم وتأمل .

سنن أهل الكتاب في الزيادات ، داخل في وعيد الشرع حيث قال : « لتركبن سنن من قبلكم » انتهى (١ : ٣٣) .

قلت : ويؤيد ما قاله من أن صوم هذه الست غير مقيد بشوال ما رواه سعيد بإسناده عن ثوبان مرفوعا : « من صام رمضان شهر بعشرة أشهر ، وصام ستة أيام بعد الفطر وذلك تمام سنة » . ورواه البيهقي في سننه بلفظ : « صيام شهر بعشرة أشهر وستة أيام بعده بشهرين ، فذلك تمام السنة » يعني رمضان وستة أيام بعده (ص : ٢٩٣) . ورواه ابن ماجه والنسائي وابن خزيمة ولفظه - وهو رواية النسائي - : « قال : صيام شهر رمضان بعشرة أشهر ، وصيام ستة أيام بشهرين ؛ فذلك صيام السنة » كذا في الترغيب للمنذرى (ص : ١٧٦) . وليس فيه تقييد هذه الست بشوال ؛ وإنما فيه التنبؤ إلى صيام ستة أيام بعد رمضان متى شاء .

قال النووي : مذهب الشافعي وأحمد وداود وموافقيهم استحباب صوم هذه الستة من شوال ، وقال مالك وأبو حنيفة : يكره ذلك انتهى . وقال الموفق في المغني : صوم ستة أيام من شوال مستحب عند كثير من أهل العلم ، روى ذلك عن كعب الأحبار ، والشعبي ، وميمون بن مهران ، وبه قال الشافعي : وكرهه مالك ، وقال : ما رأيت أحدا من أهل الفقه يصومها ، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف . وإن أهل العلم يكرهون ذلك ، ويخافون بدعته ، وأن يلحق بـرمضان ما ليس منه انتهى (٣ : ١٠٣) .

وفي البحر الرائق : ومن المكروه صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة : متفرقا كانا أو متتابعاً ، وعن أبي يوسف كراهته متتابعاً لا متفرقاً ، لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأساً انتهى . وفي البدائع : ومنها - أي من المكروهات - اتباع رمضان لست من شوال ، كذا قال أبو يوسف : كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوما خوفاً أن يلحق ذلك بالفريضة ، وكذا روى عن مالك . ثم قال :

والاتباع المكروه هو أن يصوم يوم الفطر ويصوم بعده خمسة أيام : فأما إذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة أيام فليس بمكروه بل هو مستحب وسنة انتهى . وفيه ما فيه ، فإن صوم الست متصلا برمضان من غير فطر لم يقل به أحد من العوام فضلا عن الخواص ، فحمل الكراهة على ذلك بعيد جدا .

وسط ابن عابدين في نصوص أهل المذهب في عدم الكراهة ، ثم قال : وتام ذلك في رسالة (تحرير الأقوال في صوم الست من شوال) للعلامة قاسم ، وقد رد فيها على ما في منظومة التنبائي وشرحها من عزوه الكراهة مطلقا إلى أبي حنيفة وأنه الأصح بأنه على غير رواية الأصول ، وأنه صح ما لم يسبقه أحد إلى تصحيحه ، وأنه صحح الضعيف وعمد إلى تعطيل ما فيه الثواب الجزيل بدعوى كاذبة بلا دليل ثم ساق كثيرا من نصوص كتب المذاهب فراجعها انتهى . ولا يبعد أن يكون أبو حنيفة ومالك كرها تقييده صوم هذه الست بشوال وجعلها صومها مطلقا مسترسلا من شوال إلى شعبان ، نظرا إلى التعليل وإلى إطلاق حديث ثوبان ، يؤيده قول مالك : « ما رأيت أحدا من أهل الفقه يصومها » . فلعل ما في حديث أبي أيوب من تقييد الست بشوال رواية بالمعنى والله تعالى أعلم .

دليل النهي عن صيام يوم الشك من رمضان : وقال الجصاص : قوله عز وجل : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » يدل على النهي عن صيام يوم الشك من رمضان ، لأن الشاك غير شاهد للشهر إذ هو غير عالم به ، فغير جائز له أن يصومه عن رمضان . ويدل عليه أيضا قوله عليه السلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين » فحكم لليوم الذي غم علينا هلاله بأنه من شعبان ، وغير جائز أن يصام شعبان عن رمضان مستقبل . ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع بسنده عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال : « نهى رسول الله عن صوم يوم الدأداة ، وهو اليوم الذي يشك فيه لا بدرى من شعبان هو أم رمضان » . وحدثنا محمد بن بكر حدثنا أبو داود بسنده عن صلة عن

عن عمار : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم عليه السلام » (رواه البخارى أيضا . وما حدثنا عبد الباقي بن قانع بسنده عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ، ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يومين » إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم . (قلت : رواه البخارى عن أبي هريرة فى حديثين لا فى حديث واحد) ومعانى هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » . ولا يرى أصحابنا بأسا بأن يصومه تطوعا ، لأن النبي ﷺ لما حكم بأنه من شعبان فقد أباح صومه تطوعا انتهى (ص ٢٠٦) .

قلت : وأين الإباحة وقد نهى عن أن يتقدم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا لمن كان يعتاده ، ونهى عن صوم يوم الشك مطلقا تطوعا كان أو عن رمضان ؟ فالصحيح ما ذكره . صاحب النهر عن السراج : إن المفتى به التلوم ثم الإفطار وإن كان من الخواص انتهى . والبسط فى إعلاء السنن (٩ : ٧٢) ولا يخفى على المتأمل أن صوم يوم الشك لا يصوم من يصومه إلا ليجزئه عن رمضان إذا ثبت رمضانيته ، فلا يكون نية التطوع إلا تكلفا ، وما هو إلا صوم عن رمضان على معنى الاحتياط فى الحقيقة . وقد تقدم أن العبادة لا يحاط لها قبل الوجوب ، وإنما تكون بدعة ومكروها . قاله ابن العرى . والله تعالى أعلم .

وقال الترمذى : كره أهل العلم صوم يوم الشك واستقبال رمضان باليوم واليومين ، لنهى النبي ﷺ عنه (ولا يكره بأكثر من يومين إلا أن يخاف على نفسه الضعف ، وهو محمل ما رواه الترمذى وقال حسن صحيح : عن أبي هريرة مرفوعا : « إذا كان النصف من شعبان فأمسكوا عن الصيام حتى يكون رمضان » . وحكى عن القاسم بن محمد أنه سئل عن صيام آخر يوم من شعبان هل يكره ؟ قال : لا إلا أن يغم الهلال . واتباع قول رسول الله ﷺ أولى) . وعن أحمد فيه روايات الأولى : يجب صومه إذا جال دون الهلال ليلة الثلاثين من شعبان غيم أوقر ،

وهو ظاهر مذهبه ، ويجزئه إن كان من شهر رمضان . والثانية : لا يجب صومه ولا يجزئه عن رمضان إن صامه . قال الموفق : قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وكثير من أهل العلم (قلت : مذهب أبي حنيفة كراهة صومه عن رمضان ويجزئه عنه إن كان من رمضان) . والثالثة : إن الناس تبع للإمام فإن صام صاموا إن أفطروا أفطروا . وهو قول الحسن وابن سيرين . لقول النبي ﷺ « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون » قيل : معناه أن الصوم والفطر مع الجماعة ومعظم الناس . قال الترمذی : حديث حسن غريب : وجه الرواية الأولى حديث ابن عمر « فإن غم عليكم فاقدروا له » . قال نافع : كان عبد الله بن عمر إذا مضى من شعبان تسعة وعشرون بيعت من ينظر له الهلال ، فإن روى فذاك وإن لم يرو لم يحل دون مظرة سحاب ولا قتر أصبح مفطرا ، وإن حال دون منظره سحاب أوقتر أصبح صائما . ومعنى « اقدروا له » أى ضيقوا له من قوله تعالى : « ومن قدر عليه رزقه » أى عليه . وقد فسر ابن عمر بفعله وهو راويه وعلم بمعناه ، فيجب الرجوع إلى تفسيره انتهى . ملخصا (٣ : ٦٠) . قلنا : يرد هذا التأويل ما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عمر نفسه مرفوعا بلفظ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن عمي عليكم فاقدروا له ثلاثين » . والجمهور فسروا القدر له بالتقدير لا بالنضييق . لا سيما وقد ورد مفسرا به عند مسلم . وفعل ابن عمر للاحتياط فهو اجتهد مخالف لحديث إكمال العدة ثلاثين يوما فافهم .

الصوم في السفر أفضل عندنا من الفطر لمن قوى على الصيام : مسألة : الصوم في السفر أفضل عندنا من الإفطار ، وقال أحمد : الفطر أفضل . قال الموفق في المعنى وهو مذهب ابن عمر ، (١) وابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، والشعبي ،

(١) قلت : روى الطبراني عنه بطريق رجالها ثقات كلهم « أن رسول الله ﷺ قال : يصوم في السفر وينظر ، فأن أدرم وأفطر » كذا في مجمع الزوائد (٢ : ١٥٩) .

والأوزاعي ؛ وقال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي : الصوم أفضل لمن قوى حججه . يروى ذلك عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبي العاص ، لما روى سامة بن الحبحر أن النبي ﷺ قال « من كانت له حمولة تأوى إلى شيع فليصم رمضان حيث أدركه » رواه أبو داود (٢) (وفي لفظ له : قال : قال رسول الله ﷺ « من أدركه رمضان في السفر - فذكر معناه - » فأمره بالصوم في السفر ، وهذا على وجه الدلالة على الأفضلية لا على وجه الإيجاب ، لأنه لا خلاف أن الصوم في السفر غير واجب عليه) . ولأن من خير بين الصوم والفطر كان الصوم له أفضل كالتطوع . قال : ولنا ما تقدم من الأخبار في الفصل الذى قبله ، وروى عن النبي ﷺ أنه قال : « خير كم الذى يفطر في السفر ويقصر » . ولأن فيه خروجاً من الخلاف فكان أفضل كالقصر . وقياسهم ينتقض بالمرضى وبصوم الأيام المكروه صومها انتهى (٣ : ١٨) .

قلنا : وكيف بمضى وقياس المسافر على المريض قياس مع الفارق ؟ كما اعترف به الموافق نفسه حيث قال . ولفرق بين سفر المريض أن السفر اعتبرت فيه المظنة حيث لم يكن اعتبار الحكمة بنفسها ، والمرضى لا ضابطه له ، فإن منها لا أثر للصوم فيه ، ومنها ما يضر صاحبه الصوم ، فلم يصلح ضابطاً ، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره بذلك انتهى (٣ : ١٧) . وأما صوم الأيام المكروه صومها فلا تخيير فيه أصلاً ، بل هو منهى عنه ، وليس صوم المسافر كذلك كما قدمناه في الفصل المتقدم .

حجة قولنا من نص الآية : قال الجصاص : وما يدل على أن الصوم في السفر أفضل قوله تعالى : « وأن تصوموا خير لكم » بعد قوله : « فن كان منكم مريضاً

(٢) قال البيهقي : في سننه عبد الصمد بن حبيب منكر الحديث : اذهب ، قاله البخارى . ورده ابن الترمذى في الجوهر النقي بأن الذى في تاريخ البخارى عز عبد الصمد هذا أنه لين الحديث ، وكره صاحب الميزان وجماعة عن البخارى ، ولم ينقل عنه أحد فيما علمت هذا اللفظ الذى حكاه عنه البيهقي انتهى .

أو على سفر فعدة من أيام آخر « وذلك عائد إلى جميع المذكور في الآية ، إذ كان الكلام معطوفاً بعضه على بعض فلا يخص منه شيء إلا بدلالة ، فاقضى ذلك أن يكون صوم المسافر خيراً له من الإفطار . فإن قيل : هو عائد على ما يليه وهو قوله : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » . قلنا : لما كان قوله « كتب عليكم الصيام » خطاباً للجميع من المسافرين والمقيمين فوجب أن يكون قوله : « وأن تصوموا خيراً لكم » خطاباً للجميع من شمله الخطاب في ابتداء الآية ، وغير جائز الاقتصار به على البعض (ولو كان كذلك لقيس : وأن يصوموا خيراً لهم إن كانوا يعلمون ليطابق قوله : « وعلى الذين يطيقونه » كما هو ظاهر) . وأيضاً فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه ، وما كان كذلك فهو من الخيرات ؛ وقال الله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » ومدح قوماً فقال : « إنهم كانوا يسارعون في الخيرات » . فالمسارعة إلى فعل الخيرات وتقديمها أفضل من تأخيرها (وهذا بخلاف قصر المسافر صلوته فإنه سمي قصراً بالنسبة إلى صلوة الحضر ؛ وإلا لفرض المسافر ركعتان ، كما ثبت في الصحيح ، ومرة الكلام فيه مستوفى في الإعلاء ، وسيأتى في موضعه إن شاء الله تعالى) . وقال النبي ﷺ : « من أراد الحج فليعجل » فأمر بتعجيل الحج ، فكذلك ينبغي أن يكون سائر الفرائض المفعولة في وقتها أفضل من تأخيرها عن وقتها انتهى (١ : ٢١٥) .

الجواب عن حجة الخصم : وأخرج عبد بن حميد ، والنسائي ، وابن جرير عن خيثمة قال : سألت أنس بن مالك عن الصوم في السفر ، فقال : يصوم ، قلت : فأين هذه الآية « فعدة من أيام آخر » ؟ قال : إنها نزلت يوم نزلت ونحن نرتحل جياً وننزل على غير شيع ، واليوم نرتحل شباعاً وننزل على شيع . وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد عن أنس قال : « من أفطر قبل رخصة ومن صام فهو أفضل » (وأخرجه الضياء أيضاً في المختارة ، وأحاديثها صحاح كما مر في الإعلاء) . وأخرج عبد بن حميد عن إبراهيم وسعيد بن جبير ومجاهد أنهم قالوا في الصوم في السفر : « إن شئت فأفطر ، وإن شئت فصم والصوم أفضل » (الدر المنثور ١ : ١٩١) .

وأحاديثهم معمولسة على ما ذكره أنس رضى الله عنه أنهم كانوا يرتحلون جياعا وينزلون على غير شبع ، فيشق عليهم الصيام في السفر ، فكان الفطر لهم أفضل . وبه نقول إذا شق على المسافر الصيام فلا يصوم .

وروى الشيخان عن أبي الدرداء : « لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره في يوم حار شديد الحر حتى أن الرجل ليضع يده على رأسه من شدة الحر ، ومامن أحد صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة » . وزوى البيهقي بسند صحيح عن عثمان ابن أبي العاص قال : « الصوم في السفر أحب إلى » قال : وروى عن ابن مسعود بمعه انتهى (٤ : ٢٤٥) . ودلالته على فضيلة الصوم في السفر لمن قوى عليه ظاهرة ، إذا لم يكن به رغبة عن رخصة الله التي رخصها لعباده ، فإن الله يحب أن تؤتى رخصة كما يحب أن تؤتى عزائمه . فافهم ، فإن ذلك هو مبنى تشديد من شدد في الصوم في السفر وجعل الفطر أفضل منه ، لما رأى في بعض الناس رغبة عن الفطر فيه ؛ وإلا فلا شك في كون العزيمة أولى من الرخصة والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر »

المريض الذي لا يضره الصوم لا يجوز له الإفطار بالإجماع : قال الجصاص : ظاهره يقتضى جواز الإفطار لمن لحقه الاسم (أى اسم المريض) سواء كان الصوم يضره أولا ، إلا أنا لا نعلم خلافا أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مريض له في الإفطار ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد : إذا خاف أن تزداد عينه وجعا أو حماه شدة أفطر . وقال مالك في الموطأ : من أجهده الصوم أفطر وقضى ، ولا كفارة عليه . والذي سمعته أن المريض إذا أصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله أن يفطر ويقضى . قال مالك : وأهل العلم يرون على الحامل إذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ، ويرون ذلك مرضا من الأمراض . وقال الأوزاعي : أى مرض إذا مرض الرجل فإن لم يطق أفطر ؛ فأما إذا أطاق - وإن

نشق عليه - فلا يفطر . وقال الشافعي : اذا ازداد مرض المريض شدة وزيادة بينة أفطر ، وإن كانت زيادة محتملة لم يفطر . فثبت باتفاق الفقهاء أن الرخصة في الإفطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم ، وأنه ما لم يخش الضرر فعليه أن يصوم انتهى (١ : ١٧٤) .

وقال الموفق في المعنى : والمرض المبيح للفطر هو الذي يزيد بالصوم أو يخشى تباطؤ برئه ، قيل لأحمد : متى يفطر المريض ؟ قال : إذا لم يستطع . قيل : مثل الحمى ؟ قال : وأي مرض أشد من الحمى ؟ وحكى عن بعض السلف أنه أباح الفطر بكل مرض حتى من وجع الإصبع والضررس ، لعموم الآية ، ولأن أن المسافر يباح له الفطر من غير حاجة إليه فكذلك المريض . ولنا أنه شاهد للشهر لا يؤذيه الصوم فلزمه كالصحيح ، والآية مخصوصة في المسافر والمريض جميعاً (فلا يفطر كل مسافر ولا كل مريض) بدليل أن المسافر لا يباح له الفطر في السفر القصير (لأنه لا يسمى مسافراً عرفاً وإن كان مسافراً لغةً ، وكذلك لا يسمى مريضاً إلا بمرض ظاهر ضرره ، فمن به وجع الضررس أو جرح في الإصبع لا يسمى مريضاً عرفاً وإن كان مريضاً لغة وطباً فافهم) . والفرق بين المسافر والمريض أن السمر اعتبرت فيه المظنة وهو السفر الطويل حيث لم يكن اعتبار الحكمة بنفسها ، فإن قليل المشقة لا يبيح وكثيرها لا ضابط له في نفسه ، فاعتبرت بمظنتها ، فدار الحكم معها وجوداً وعدماً . والمرض لا ضابط له ، فإن الأمراض تختلف ، فمنها ما يضرب صاحبه الصوم ، ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضررس وجرح في الإصبع والدمل والجرب وأشباه ذلك (ومنها ما ينفعه الصوم كاستطلاق البطن ونحوه) فلم يصلح المرض ضابطاً ، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره بذلك . فإن تحمل المريض وصام مع هذا فقد فعل مكروهاً ، لما يتضمنه من الإضرار بنفسه ، وتركه تخفيف الله وقبول رخصته ، ويصح صومه ويجزئه انتهى (٣ : ١٧) .

للمريض ثلاثة أحوال : وقال ابن العربي : للمريض ثلاثة أحوال : أحدها

إن لا يطبق الصوم بحال ، فعليه الفطر واجبا . الثاني أنه يقدر على الصوم بصبر ومثقة ، فهذا يستحب له الفطر ولا يصوم إلا جاهل . والثالث ما روى أبو حسان صهيب بن سليم قال : سمعتُ محمد بن اسمعيل البخاري يقول : اغتالت بنيسابور علة خفيفة - وذلك في شهر رمضان - فعادني إسحق بن راهويه في نفر من أصحابه . فقال لي : أفطرت يا أبا عبد الله ؟ فقلت : نعم . فقال : خشيت أن تضعف عن قبول الرخصة . قلت أنبا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أي المرض أفطر ؟ قال : من أي مرض كان ، كما قال الله تعالى : « فمن كان منكم مريضا » . قال البخاري : لم يكن هذا الحديث عند إسحق انتهى ملخصا (١ : ٣٣) . قلت : معنى قول عطاء : « من أي مرض كان ، أن الرخصة لا تخص بمرض ، دون مرض بل هي تعم الأمراض كلها ، ولا نزاع فيه . وليس معناه كونها مطلقة عن قيد الضرر بالصوم . ألا ترى أنه تعالى قال بعد ذلك : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » فيبين أن معنى الرخصة على إزالة العسر ، ولا يخفى أن بعض الأمراض لا تعسر فيه الصوم فلا تشملها الرخصة . ولو كان عطاء قد ذهب إلى ما فهمه البخاري من قوله فهو مما قد هجره الفقهاء فاطبة ، وأجمعوا أن المريض الذي لا يضره الصوم غير مريض له في الإفطار كما قاله الجصاص . قال : وأباح الله تعالى للمسافر الإفطار وليس للسفر حد معلوم في اللغة (وهو في العرف عبارة عن خروج يتكلف فيه مؤنة ، ويفصل فيه بعد في المسافة ، قاله ابن العربي) .

اتفقوا على أن للسفر المبيح للإفطار مقدارا معلوما : وقد اتفقوا على أن السفر المبيح للإفطار مقدارا معلوما (وأجمعوا أنه لا يباح له الفطر في السفر القصير) ، واختلفوا فيه (أي في السفر المبيح للفطر) فقال أصحابنا : مسيرة ثلاثة أيام ولياليها ، وقال آخرون : مسيرة يومين ، وقال آخرون : مسيرة يوم ، ولم يكن للغة في ذلك حظ ، إذ ليس فيها حصر أقله بوقت . لأنه اسم مأخوذ من العادة ، وكل ما كان حكمه مأخوذا من العادة فغير ممكن تحديده بأقل القليل . فإن اعتبر

بالعادة علمنا أن المشافة القريبة لا تسمى سفرا والبعيدة تسمى ، إلا أنهم اتفقوا على أن الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من أحكام الشرع . فثبت أن الثلاث سفر ، وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه ، وفقد التوقيف ، والاتفاق بتحديدته .

دليل كون السفر الشرعى مسيرة ثلاثة أيام ولياليها : وأيضا قد روى عن النبي ﷺ أخبار تقتضى اعتبار الثلاث في كونها سفرا في أحكام الشرع . منها حديث ابن عمر عن النبي ﷺ « إنه نهى أن تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم » (متفق عليه ، ولفظ مسلم : « مسيرة ثلاثة أيام » أخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهى ثابتة . واختلف الرواة عن أبي سعيد الخدرى وأبي هريرة فقال بعضهم : « ثلاثة أيام » وبعضهم : « يومين » ، وبعضهم : « يوما » . وكل واحد من أخبار أبي سعيد وأبي هريرة إنما هو خبر واحد اختلفت الرواة في لفظه ولم يثبت أنه عليه السلام قال ذلك في أحوال ، فالواجب أن يكون خبر الزائد أولى - وهو الثلاث لأنه متفق على استعماله . وما دونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه ، ولو أثبتناها على اختلافها لكان أكثر أحوالها أن تضاد وتسقط ، كأنها لم ترد . وتبقى لنا أخبار ابن عمر في اعتبار الثلاث من غير معارض (قلت : وهذا عين ما ذكرته في الإعلاء بأبسط وجه ، فله الحمد على الموافقة) . ولا يمكن إثبات الجميع بأن تقول : لا تسافر يوما ولا يومين ولا ثلاثة ، لأنك متى استعملت ما دون الثلاث والإثنين فقد ألغيت الثلاث واليومين ، وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة سواء . وإذا لم يكن الاستعمال بعضها وإلغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث أولى ، لما فيه من ذكر الزيادة ؛ وأيضا قد يمكن استعمال الثلاث مع إثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين ، وهو أنها متى أرادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث إلا مع ذى محرم ، وقد يجوز أن يظن ظان أنه لما حدد الثلاث فباح لها الخروج يوما أو يومين مع غير ذى محرم وإن أرادت سفر الثلاث ، فأبان عليه السلام حظر ما دونها متى أرادتها : وإذا تعلق بالثلاث حكم وما دونها لم يتعلق به حكم الشرع وجب تقديرها في إباحة الإفطار أيضا ، لأنه حكم متعلق بالوقت المقدر . - وأيضا فكل من اعتبر الثلاث

في خروج المرأة اعتبارها في إباحة الإفطار ، وكل من قدره يوم أو يومين قدره في الإفطار كذلك . وثبت عن النبي ﷺ أنه رخص في المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ، ومعلوم أن ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين ، فما من مسافر إلا وهو الذي يكون سفره ثلاثا ، ولو كان ما دون الثلاث سفرًا في الشرع لكان قد بقي مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن اللفظ مستوعبا لجميع ما اقتضى البيان ، وذلك يخرج عن حكم البيان . (هذا هو تقرير الاستدلال بهذا الحديث ؛ لا ما ذكره ابن العربي في الأحكام له وعزاه إلى الحنفية . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن ، استوفيت الكلام حظه هناك والله الحمد) . وفي ذلك أوضح الدلالة على أن السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث ، وأن ما دونه لا حكم له في إفطار ولا قصر .

ومن جهة أخرى أن هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس ؛ وإنما طريق إثباته الاتفاق أو التوقيف ، فلما علمنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث ، لوجود الاتفاق فيه أنه سفر يبيح الإفطار . وأيضا لما كان لزوم فرض الصوم هو الأصل واختلفوا في مدة رخصة الإفطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض إلا بالإجماع وهو الثلاث ، لأن الفروض محتاط لها ولا محتاط عليها . وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعمار وابن عمر أنها لا تقطر في أقل من الثلاث انتهى (١ : ١٧٦) .

قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين »

عن عطاء سمع ابن عباس يقرأ « وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين » . قال ابن عباس : ليست بمنسوخة ، هو للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فليطعا مكان كل يوم مسكينا . رواه البخاري (٢ : ٦٤٧) .

حكم الشيخ الفاني الذي لا يستطيع الصوم : قال الجصاص : وقرأه من قرأ « بطوقونه » يحتمل الشيخ المأبوس منه القضاء من إيجاب الفدية عليه ، لأن قوله :

« يطرقونه » قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم ، فهذه القراءة إذا كان معناها ما وصفنا فهي غير منسوخة بل هي ثابتة الحكم ، إذ كان المراد بها الشيخ المايوس منه القضاء العاجز عن الصوم . قال : وقد ذكرنا في تأويل الآية ما روى عن ابن عباس وأنه الشيخ الكبير ، فلو لا أن الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس عليه ولا من ذكر ذلك عنه ، فوجب استعمالها من إيجاب الفدية في الشيخ الكبير . وقد روى عن علي أيضا أنه تأول قوله : « وعلى الذين يطبقونه » على الشيخ الكبير . وقد روى عن النبي ﷺ : « من مات وعليه صوم فليطعم عنه وليه مكان كل يوم مسكينا » (رواه الترمذي عن ابن عمر مرفوعا وقال : الصحيح عن ابن عمر موقوف . وحسن القرطبي في شرح الموطأ إسناد المرفوع) . وإذا ثبت ذلك في الميت عليه الصيام فالشيخ أولى بذلك من الميت ، لعجز الجميع عن الصيام . وليس هو كالمرضى الذى يفطر في رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت فلا يلزمه القضاء ، لأن المريض مخاطب بقضاء في أيام آخر ، فتي لم يلحق العدة لم يلزمه شئ . وأما الشيخ فلا يرجى له القضاء في أيام آخر فإنما تعلق عليه حكم الفرض في إيجاب الفدية في الحال ، فاختلفا . وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير وإيجاب الفدية عليه في الحال من غير خلاف أحد من نظرهم ، فصار ذلك إجماعا لا يسمع خلافه انتهى ملخصا (١ : ١٧٨) .

فإن قيل : قد ذهب كثير من السلف إلى نسخ الآية بقوله تعالى : « فنشهد منكم الشهر فليصمه » والكل متفقون على بقاء حكم الفدية للشيخ والشيخة الغير المطيقين ، فما إذا مأخذ الحكم ؟ فلو قيل : إنه الآية فلا تخلو إما أن تفسر بالمطيق أو غير المطيق ، فعلى الأول لم تشتمل الغير المطيق ، فكيف تدل على حكمه ؟ وعلى الثاني فما معنى نسخ الآية ؟ قلنا : نفسر الآية بالمطيق ويدخل فيها الغير المطيق بالأولى ، فتدل على حكم المطيق بعبارة النص وعلى حكم غير المطيق بدلالته . ثم نسخت في المدلول الأول بمعارضها - وهو قوله : « فنشهد منكم الشهر فليصمه » -

ولم تنسخ في المدلول الثاني لعدم المعارض، لأن كلمة من في قوله: «فن شهد منكم الشهر» مختص بالمطبق بدلالة الإجماع والأخبار، فارتفع الإشكال. ولك أن تقول: إنها منسوخة بقراءة «وعلى الذين يطيقونه»؛ لا بقراءة «وعلى الذين يطرقونه» أو تقول: إن حكم الفدية للشيخ الغير المطبق ثابت بالإجماع لا بالآية، والله تعالى أعلم. وألبست في إعلاء السنن فلترجع. وقد تكلمنا هناك في مقدار هذه الفدية أيضا بما فيه الكفاية إن شاء الله تعالى، فلا حاجة إلى الإعادة.

حكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أو أنفسهما، واختلاف العلماء في ذلك، وتأييد قول الحنفية بالنص: أما الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما وأفطرتا فهل عليهما الفدية؟ فقال الشافعي رحمه الله: عليهما الفدية مع القضاء، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا تجب الفدية. حجة الشافعي أن قوله: «وعلى الذين يطيقونه فدية» يتناول الحامل والمرضع وأيضاً الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما. وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية؛ أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية عليهما كان ذلك جمعا بين البديلين وهو غير جائز، لأن القضاء بدل والفدية بدل انتهى من الكبير للرازي (٢: ١١٩).

وقال الجصاص: فإن احتج القائلون بإيجاب القضاء والفدية بظاهر قوله تعالى: «وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين» لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه، وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم أن ذلك كان فرض القيم الصحيح، وأنه كان خيرا بين الصيام والفدية؛ فالحامل والمرضع لم يجر لها ذكر فيما حكوا، فوجب أن يكون تأويلها محمولا على ما ذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى: «فن شهد منكم الشهر فليصمه» (ولا حجة في المنسوخ. فإن تمسكوا بقراءة ابن عباس «وعلى الذين يطوقونه» وقوله: «لأنها ليست بمنسوخة» فإن تمسكوا بقراءة ابن عباس «وعلى الذين يطوقونه» وقوله: «لأنها ليست بمنسوخة» فإن ابن عباس يوجب عليهما الفدية بلا قضاء). ومن جهة أخرى

لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى في سياق الخطاب: « وأن تصوموا خير لكم » ومعلوم أن ذلك خطاب لمن تضمنه أول الآية ، وليس حكم الحامل والمرضع ، لأنها إذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيرا لهما بل مخطور عليهما فعله ، وإن لم تخشيا ضررا على أنفسهما أو ولديهما فغير جائز لهما الإفطار . وفي ذلك دليل واضح على أنها لم ترادا بالآية .

ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بإيجاب الفدية والقضاء أن الله تعالى سمي هذا الطعام (فدية) والفدية ما قام مقام الشيء وأجزأ عنه ؛ فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية ، لأن القضاء إذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الإطعام فدية ، وإن كان فدية صحيحة فلا قضاء لأن الفدية قد أجزأت عنه وقامت مقامه . وأيضا معلوم أن في قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » حذف الإفطار ، كأنه قال : وعلى الذين يطيقونه إذا أفطروا فدية ، فإذا كان الله إنما اقتصر بالإيجاب على ذكر الفدية فغير جائز إيجاب غيرها معها ، لما فيه من الزيادة في النص وغير جائز الزيادة في المنصوص إلا بنص وليستا ، كالشيخ الكبير الذي لا يرجى له الصوم ، لأنه مأبوس من صومه ، فلا قضاء عليه . والإطعام الذي يلزمه فدية له ، إذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه . والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كلريض والمسافر .

وإنما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على إيجاب الفدية دون القضاء ، فقد روى أبو داود من طريق سعيد عن قتادة عن عذرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » قال : « كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة (الكبيرة) وهما يطيقان الصيام (أى بمشقة) أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ، والحبل والمرضع إذا خافتا على أولادهما أفطرتا واطعمتا » . فاحتج ابن عباس بظاهر الآية وأوجب الفدية دون القضاء عند خرفهما على ولديهما إذ هما تطيقان الصوم ، فشملها حكم الآية .

ومن أبى ذلك من الفقهاء قال : إن ابن عباس وغيره ذكروا أن ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم في إيجاب التخيير بين الصوم والفدية ، وهو لا محالة يتناول الرجل الصحيح المقيم (وقد اتفقوا على نسخه) فغير جائز أن يتناول الحامل والمرضع ، لأنها غير مخيرتين . لأنها إما أن تخافا فعليهما الإفطار بلا تخيير ، أو لا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير . ويدل عليه أيضا في نسق التلاوة ؛ « وأن تصوموا خير لكم » ؛ وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما ، لأن الصيام لا يكون خيرا لهما . ويدل عليه أيضا ما قدمنا من حديث أنس بن مالك القشيري في تسوية النبي ﷺ بين المربض والمسافر وبين الحامل والمرضع في حكم الصوم انتهى ملخصا (١ : ١٨٢) .

قوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن - إلى قوله - :
فمن شهد منكم الشهر فليصمه »

الرد على من ذهب إلى التعويل على الحساب بتقدير منازل القمر : قال ابن العربي : قوله تعالى ، « شهر رمضان » يعني هلال رمضان ، وإنما سمي الشهر شهراً لشهرته ، ففرض الله علينا الصوم مدة الهلال وهذا قول النبي ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين » ففرض علينا عند غمة الهلال إكمال عدة شعبان ثلاثين يوما ، وإكمال عدة رمضان ثلاثين يوما عند غمة هلال شوال حتى يدخل في العبادة بيقين ، ويخرج عنها بيقين ، وكذلك ثبت عن النبي ﷺ مصرحاً به أنه قال : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه » . وقد روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « أحصوا هلال شعبان لرمضان » . وقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » محمول على العادة بمشاهدة الشهر وهي رؤية الهلال . وكذلك قال النبي ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » .

وقد زل بعض المتقدمين فقال : يعول على الحساب بتقدير المنازل حتى يدل

ما يجتمع حسابه على أنه لو كان صحوا لرؤى ، بقوله (١) ﷺ : « فإن غم عليكم فاقدروا له » ومعناه عند المحققين ، فأكلوا المقدار ، ولذلك قال : « فإن غم عليكم فأكلوا عدة شعبان ثلاثين يوما » وفي رواية : « فإن غم عليكم فأكلوا صوم ثلاثين ثم أفطروا » رواه البخارى ومسلم وقد زل أيضا بعض أصحابنا فحكى عن الشافعى أنه قال : يعول على الحساب وهى عشرة لا يقالها انتهى ملخصا (ص ٣٥) .

وقال الجصاص : قول رسول الله ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » موافق لقوله تعالى : « يستلونك عن الأهلة قل : هى مواقيت للناس والحج » . واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر فى اعتبار رؤية الهلال فى إيجاب صوم رمضان ، فدل ذلك على أن رؤية الهلال هى شهود الشهر . وقد دل قوله : « يستلونك عن الأهلة » على أن الليلة التى يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضى .

وقد اختلف فى معنى قوله ﷺ : « فإن غسم عليكم فاقدروا له » فقال قائلون : أراد به اعتبار منازل القمر ، فإن كان فى موضع لو لم يحل دونه سحاب وفترة لرأى يحكم له بحكم الرؤية فى الصوم والإفطار ، وإن كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية . وقال آخرون : فعدوا شعبان ثلاثين يوما ، أما التأويل الأول فساقط الاعتبار لا محالة ، لإيجابه الرجوع إلى قول المنجمين ، ومن تعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه ، وهو خلاف قول الله تعالى : « يستلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج » فعلق الحكم برؤية الأهلة . ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة لم يجز أن يكون الحكم فيه متعلقا بما لا يعرفه إلا خواص من الناس ممن عسى أن لا يسكن إلى قولهم . والتأويل الثانى هو الصحيح ، وهو قول عامة الفقهاء ، وابن عمر راوى الخبر . وقد ذكر عنه فى الحديث أنه لم يكن يأخذ بهذا الحساب . وقد بين فى حديث آخر معنى قوله : « فاقدروا له بنص لا تأويل (١) متعلق بقوله : وقد زل .

فيه ، وهو ما رواه عبد الباقي بن قانع بسنده عن فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بلفظ « فإن غم عليكم فاقدروا له ثلاثين » (قالت : رواه مسلم عن ابن عمر وروى الشيخان عن أبي هريرة بلفظ « فأكلوا عدة شعبان ثلاثين » ، وفي انط لها : « فعدها ثلاثين » ، وفي لفظ : « فأكلوا العدة » ، وفي لفظ : « فصوموا ثلاثين يوما » زيعلى ١ : ٤٣٦ ج) . فأوضح هذا الخبر معنى قوله : « فاقدروا له » بما سقط به تأويل المتأولين .

ويدل على بطلان تأويلهم قوله عليه السلام : « فإن حال بينكم وبين منظره سحب أو قرة فعدوا ثلاثين » فأمر عليه السلام بعد ثلاثين (مطلقا) مع جواز الرؤية لو لم يحل بيننا وبينه سحب أو قرة ، ولم يوجب الرجوع إلى قول المنجمين ، فالقائل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعة . وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه ، للدلالة الكتاب ، ونص السنة ؛ وإجماع القهاء بخلافه انتهى (١ : ٢١٢) .

شهود الشهر قد يكون بالخبر واختلاف العلماء في وجه الخبر عنه : قال ابن العربي : لا خلاف أنه يصومه من رآه ، فأما من أخبر به فليزمه الصوم ، لأن رؤيته قد تكون لحمة فلو وقف صوم كل أحد على رؤيته لكان ذلك سببا لإسقاطه ؛ إذ لا يمكن كل أحد أن يراه وقت طلوعه ، وإن وقت الصلاة الذي يشترك في درسه كل أحد ويمتد أمده يعلم بخبر المؤذن فكيف الهلال الذي يخفى أمره ويقتصر أمده ؟ وقد اختلف العلماء في وجه الخبر عنه فنهى من قال : يجزى فيه خبر الواحد كالصلاة ، قاله أبو ثور . ومنهم من أجراه مجرى الشهادة في سائر الحقوق ، قاله مالك . ومنهم من أجرى أوله مجرى الإخبار وأجرى آخره مجرى الشهادة ، وهو الشافعي . (وهو قولنا معشر الحنفية) . وهذا تحكم ، ولا عذر له في الاحتياط للعبادة ، فإنه محتاط لدخولها كما محتاط لخروجها . والاحتياط لدخولها أن لا تلزم إلا بيقين . وأما أبو ثور فاستظهر بما روى عن ابن عباس قال :

« جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال : أبصرت الهلال الليلة فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ؟ قال : نعم ، قال : يا بلال ، أذن في الناس فليصوموا غدا » رواه النسائي والترمذي وأبو داود . قال ابن عمر رضي الله عنهما : « أخبرت رسول الله أني رأيت الهلال ، فصام وأمر الناس بالصيام » .

واعترض بعضهم على خبر ابن عباس أنه روى مرسلات تارة ، وتارة مسندا . وهذا مما لا يقدح عندنا في الأخبار ، وبه قال النظام ، لأن الراوى يسند تارة ويرسله أخرى ، ويسنده رجل ويرسله آخر ، وقيل : يحتمل حديث ابن عمر أن يكون رآه قبله غيره ، وهذا تحكّم وزيادة على السبب ، ولو كان هذا جائزا لبطل كل خبر بتقدير الزيادة فيه انتهى ملخصا (ص ٣٦) .

ترجيح قول أبي حنيفة والشافعي في قبول شهادة الواحد في هلال رمضان دون هلال شوال : قلت : الخبران كلاهما في هلال رمضان ، ولا نزاع في قبول خبر الواحد فيه . قال الشافعي : إن شهد على رؤية هلال رمضان عدل واحد رأيت أن أقبله للأثر فيه والاحتياط ، والقياس في ذلك أن لا يقبل إلا شاهدان (لكون الأهلة مواقيت للناس بالنص تتعلق بها حقوقهم من آجال الديون وغيرها من المعاملات) . ولا أقبل على رؤية هلال الفطر إلا عدلين انتهى (الأحكام للجصاص (٢٠٢ : ١)) أي لعدم ورود النص فيه ، فيبقى على القياس كسائر الأهلة .

وأما قوله : لا عذر له في الاحتياط للعبادة فإنه يحتاط لدخولها كما يحتاط لخروجها إلخ ففيه أنه يحتاط بدخولها إذا فسدت بالتقديم كالصلوة تؤدى قبل وقتها ، وإذا لم تفسد بل صارت تطوعا فلا يحتاط لدخولها كما يحتاط لخروجها . الأثرى أنا لو صمنا بشهادة واحد على هلال رمضان ثم تبين لنا خطأه ، وعلمنا أن صومنا هذا لم يكن من رمضان بل في شعبان لم يضر ذلك ما بعده من الصيام . يؤيد ذلك ما رواه أحمد بسند رجاله رجال الصحيح عن عبد الله بن أبي موسى قال : « أرسلني مدرك أو ابن مدرك إلى عائشة رضي الله عنها أسئله عن أشياء ، وسألته عن اليوم الذي

يختلف فيه من رمضان ، فقالت : لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلى من أن أفطر يوما من رمضان . فسألت ابن عمر وأبا هريرة ، فكل واحد منهما قال : أزواج النبي ﷺ أعلم بذلك » (مجمع الزوائد ٣ : ١٤٨) . وكان ابن عمر إذا كان شعبان تسعا وعشرين نظر له ، فإن روى فذلك ، وإن لم يرو ولم يحل دون منظره سبح أو قتره أصبح صائما وكان يفطر مع الناس ، ولا يأخذ بهذا الحساب . رواه أبو داود . فهؤلاء عائشة وابن عمر وأبو هريرة كانوا لا يحتاطون هذه العبادة كما يحتاطون لخروجها ، ويرون صوم يوم الشك ولو لم يشهد واحد بروية الهلال ، فكيف إذا شهد عدل برويته ؟ روى الشافعي عن عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان عن أمه فاطمة بنت الحسين « أن رجلا شهد عند علي رضي الله عنه على روية هلال رمضان فصام ، وأحسبه قال : وأمر الناس أن يصوموا ، وقال أصوم يوما من شعبان أحب إلى من أن أفطر يوما من رمضان (زيلعي ص : ٤٤٠) .

وأول ما ورد من النهي عن صوم يوم الشك لقلنا كما قالت عائشة وابن عمر وأبو هريرة باستحباب صوم هذا اليوم ولو لم يشهد أحد بالحلال ؛ ولكننا تركنا قولهم لما روى طلق بن علي عن النبي ﷺ « أنه نهى أن يتقدم رمضان بصوم يوم حتى يروا الهلال أو تفي العدة ، ثم لا يفطروا حتى يروه أو تفي العدة » . رواه الطبراني في الكبير ، وفيه لا أعرفه . وعن عبد الله بن مسعود « أن النبي ﷺ نهى عن صيام ثلاثة أيام : تعجيل يوم قبل الروية ، والفطر ، والأضحى » . رواه الطبراني ، وفيه سعيد بن مسلمة وثقه ابن حبان وضعفه جماعة . وعن سمرة قال : « نهانا رسول الله ﷺ أن نصل رمضان بصوم » . رواه الطبراني وفيه لإسماعيل بن مسلم المكي وهو ضعيف (بل يختلف فيه ، وثقه بعضهم) . وعن عمار : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ » . رواه البخاري معلقا كما مر .

وأما إذا شهد عدل بروية الهلال فلا شك في أن الاحتياط في قبول الشهادة ،

كما ثبت عن النبي ﷺ أنه صام بشهادة عدل وأمر الناس بالصوم . ولم يثبت ذلك في هلال شوال بل الثالث عنه أنه أمر بالفطر بشهادة عدلين : كما ذكرناه في الإعلام . وروى أبو داود (٢ : ٢٧٣ مع العون) عن حسين بن الحارث الجذلي « أن أمير مكة - وهو الحارث بن حاطب أخو محمد بن حاطب - خطب ثم قال : عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك لروية الهلال ، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكتا بشهادتهما . ثم قال الأمير : إن فيكم من هو أعلم بالله ورسوله مني - وأوماً بيده إلى رجل - قال الحسين : فقلت لشيخ إلى جنبي : من هذا الذي أوماً إليه الأمير؟ قال : عبد الله بن عمر ، وصدق ، كان أعلم بالله منه ، فقال : بذلك أمرنا رسول الله ﷺ » . ورواه الدار قطن مختصراً وقال : إسناده صحيح متصل (زيلعي ١ : ١٤٠) ورواه النسائي عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطب في اليوم الذي يشك فيه فقال : إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم ، وأنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال : « صوموا لرويته وأفطروا لرويته ، وأنسكوا لها ، فإن غم عليكم ، فأتوا ثلثين . وإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا » (١ : ٣٠١) . قال السندي : قوله : « فإن شهد شاهدان » أي ولو بلا علة ، وإلا فعلة العلة يكفي الواحد في رمضان كما تقدم .

مال بعض المتأخرين منا إلى قبول شهادة عدلين في هلال شوال ولو لم يكن بالسماء علة : وقد مال إلى الأخذ بهذا الإطلاق بعض المتأخرين من أصحابنا كجمهور ، وهو الوجه ، واشترط الجهم الغفير بلا غيم لا يخلو من خفاء من حيث الدليل ، والله أعلم .

فثبت بذلك أن سائر الأهلة ليس حكمه حكم هلال رمضان . ولا يخفى أن هلال شوال بهلال ذي الحجة أشبه منه بهلال رمضان ، لكونها جميعاً هلالى عيد . وروى الطبراني عن عبد الملك بن ميسرة قال : شهدت المدينة وبها ابن عمر وابن عباس ، فجاء رجل إلى واليها وشهد عنده على رؤية هلال شهر رمضان ، فسأل

ابن عمر وابن عباس عن شهادته ، فأمره أن يجيزها وقالوا : « إن رسول الله ﷺ أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان ، وكان رسول الله ﷺ لا يجيز شهادة في الإفطار إلا شهادة رجلين » قال الهيثمي : هو في السنن باختصار ، وفي سند الطبراني حفص بن عمر الإيلي وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٣ : ١٤٦) .
ورواه الدار قطني عن عبد الملك بن ميسرة عن طاووس نحوه ، وقال : تفرد به حفص بن عمر الإيلي وهو ضعيف (يلعى ١ : ٤٤٠) . قلت : نعم ! وإنما ذكرناه اعتضادا لما قبله ، والله تعالى أعلم .

لا يقبل في هلال شوال وغيره من الشهور إلا شهادة عدلين : وقال ابن قدامة في الشرح الكبير : فأما هلال شوال وغيره من الشهور فلا يقبل فيه إلا شهادة عدلين في قول الجميع ، إلا أبا ثور فإنه قال : يقبل في هلال شوال قول واحد ، لأنه أحد طرفي شهر رمضان أشبه الأول ، ولأنه خبر يستوى فيه الخبر والخبر أشبه الرواية وإخبار الديانات ؛ ولنا خبر عبد الرحمن بن زبید بن الخطاب (رواه النسائي بلفظ : إنه خطب الناس في اليوم الذي يشك فيه فقال : إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم ، وأنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، وأنسكوا لها ، فإن غم عليكم فأتوا ثلثين ، وإن شهد شاهدان ذوا عدل فصوموا وأفطروا » . وعن ابن عمر عن النبي ﷺ « أنه أجاز شهادة رجل واحد على رؤية الهلال ، وكان لا يجيز على شهادة الإفطار إلا شهادة رجلين » . ولأنها شهادة على هلال لا يدخل بها في العبادة أشبه سائر الشهور ؛ وهذا يفارق الخبر لأن الخبر يقبل فيه قول الخبر مع وجود الخبر عنه وفلان عن فلان ، وهذا لا يقبل فيه ذلك ، فافترقا انتهى (٣ : ١٠) .

وقال الخطابي : لا أعلم اختلافا في أن شهادة العدلين مقبولة في هلال شوال ؛ وإنما اختلفوا في رجل واحد فقال أكثر العلماء : لا يقبل فيه أقل من شاهدين عدلين ، وقد روى عن عمر بن الخطاب من طريق عبد الرحمن ابن أبي ليلى « أنه

أجاز شهادة رجل واحد في أضحي أو فطر» (رواه أبو يعلى وفيه جرير بن أيوب البجلي ضعيف ، وأحمد ، والبخاري وفيه عبد الأعلى الثعلبي ضعفه الأئمة ، وقال النسائي : ليس بالقوى ، يكتب حديثه (مجمع الزوائد ، ويعارضه ما رواه أبو وائل قال : جاءنا كتاب عمر ونحن بخانقين « أن الأهله بعضها أقرب من بعض ، فإذا رأيتم الهلال نهراً فلا تفطروا حتى تمشوا أو يشهد رجلان أنها رآها بالأمس عشية » رواه البيهقي (٤ : ٢١٣) . بسند صحيح ، فلو كان عمر يكتب بشهادة عدل في هلال شوال لم يقل : أو يشهد رجلان مسلمان ، فافهم .

ومال إلى هذا القول بعض أهل الحديث وزعم أن باب رؤية الهلال باب الإخبار فلا يجزى مجرى الشهادات ، ألا ترى أن شهادة الواحد مقبولة في هلال رمضان فكذلك يجب أن تكون مقبولة في شوال ؟ قلت : لو كان ذلك من باب الإخبار لجاز فيه أن يقول : أخبرني فلان أنه رأى الهلال ، فلما لم يجز ذلك على الحكاية عن غيره علم أنه ليس من باب الإخبار ، والدليل على ذلك أنه يقول : أشهد أنى رأيت . واستثنى منه هلال رمضان خصوصاً ، وذلك لأن الواحد العدل فيه كاف عند جماعة من العلماء ، واحتج بخبر ابن عمر رضى الله عنهما انتهى من عون المعبود (٢ : ٢٧٣) .

لا اعتبار باختلاف المطالع : مسألة : وإذا عرفت أن قوله تعالى : « فنشهد منكم الشهر فليصمه » ليس مقصوراً على الشهود بالرؤية بل يعمه والشهود بالخبر ، فإذا أخبر بخبر عن رؤية بلد قريب أو بعيد قبل رؤيتنا بلبلة - وهو عدل وكان بالساء علة - ، أو شهد عدلان أو جماعة عظيمة لا يجوز تواطئها على الكذب - والساء مضحية - لزمننا قضاء يوم ، لأننا شهدنا الشهر بخبره قبل رؤيتنا بيوم . وقد ذهب قوم إلى أن لكل قوم رؤيتهم في بلدهم دون رؤية غيرهم في سائر البلدان ، إلا إذا كانت المسافة بين البلدين قريبة .

قال الموفق في المغني : وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم .

وهذا قول الليث وبعض أصحاب الشافعي . وقال بعضهم : إن كان بين البلدين مسافة قريبة لا تختلف المطالع لأجلها - كبغداد والبصرة - لزم أهلها الصوم بروية الهلال في إحداهما ، وإن كان بينهما بعد - كالعراق والحجاز والشام - فلكل أهل بلد رؤيتهم ، وروى عن عكرمة أنه قال : « لكل أهل بلد رؤيتهم » . وهو مذهب القاسم وسالم وإسحق . ولنا قول الله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » . وأجمع المسلمون على وجوب صوم شهر رمضان ، وقد ثبت أن هذا اليوم من شهر رمضان بشهادة الثقات ، فوجب صومه على جميع المسلمين . ولأن شهر رمضان ما بين الحلالين ، وقد ثبت أن هذا اليوم منه في سائر الأحكام - من حلول الدين ، ووقوع الطلاق والعتاق ، ووجوب النذور ، وغير ذلك من الأحكام - فيجب صيامه بالنص والإجماع . ولأن البيعة العادلة شهدت بروية الهلال فيجب الصوم كما لو تقاربت البلدان انتهى .

الجواب عن حجة الخصم في اعتبار اختلاف المطالع : واحتجوا بما روى كريب قال : قدمت الشام واستهل على هلال رمضان وأنا بالشام ، فرأينا الهلال ليلة الجمعة ، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر ، فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيتم الهلال ؟ قلت : رأيته ليلة الجمعة . فقال : أنت رأيته ليلة الجمعة ؟ قلت : نعم ، ورأه الناس وصاموا وصام معاوية . فقال : لكن رأيته ليلة السبت فلا يزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه . فقلت : ألا تكتفي بروية معاوية وصيامه ؟ فقال : لا ، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ . رواه مسلم والأربعة . قال الترمذي : حديث حسن صحيح غريب .

قلنا : إنما دل الحديث على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به إذا كانت السماء مضحية ، وإنما محل الخلاف وجوب قضاء اليوم الأول وليس هو في الحديث . وأيضاً عدم عمل ابن عباس بروية أهل الشام ليس لاعتباره اختلاف المطالع ، لعدم البعد الذي يمكن معه الاختلاف ، لأنها تختلف بالبعد شرقاً

وغربا ، لاجنوبا وشمالا وايضا قوله : « هكذا امرنا » يحتمل أن المراد به أنه أمرنا أن لا نقبل شهادة الواحد في حق الإفطار ، أو أمرنا بأن نعتد على رؤية أهل بلدنا ولا نعتد على رؤية غيرهم ، والمعنى الأول محتمل فلا يستقيم الاستدلال ، إذ الاحتمال يفسد الاستدلال .

واحتجوا أيضا بقوله ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » ولا حجة لهم فيه ، لأن هذا لا يختص بأهل ناحية على جهة الانفراد ؛ بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين . فالاستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد غيرهم من البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم ، لأنه إذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون ، فيلزم غيرهم ما لزمهم ، قاله الشوكاني في النيل . ولو كان معناه أن لأهل كل بلد رؤيتهم لزم عدم اعتبار رؤية بلد لأهل بلد آخر مطلقا ، قريبا كان أو بعيدا ، فمن أين لأحد تقيده بعيد يوجب اختلاف المطالع ؟ وأيضا فإن اعتبار اختلاف المطالع يتوقف على دقائق الهيئة والحساب التي لم نكلف بها ، لقوله ﷺ : « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » متفق عليه . والعجب من ابن العربي أنه قد رد على من فسر قوله ﷺ : « فإن غم عليكم فاقدروا له » بالتعويل على الحساب ، ثم صحح اعتبار اختلاف المطالع ولم يشعر أنه من التعويل على الحساب .

واحتجوا أيضا بقوله ﷺ : « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون » . قالوا : وهذا يوجب أن يكون صوم كل قوم يوم صاموا ، وفطرتهم يوم أفطروا . وهذا قد يجوز أن يريد به ما لم يتبين غيره ، ومع ذلك فلم يخص به أهل بلد دون غيرهم ، فإن وجب أن يعتبر صوم من صام الأقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الأكثر فيكون ذلك صوما للجميع ، ويلزم من صام الأقل قضاء يوم . وقد اختلف مع ذلك في صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبت به بعضهم ولم يثبت به الآخرون ، وقد تكلم أيضا في معناه ، فقال قائلون : معناه أن الجميع إذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم ، وإذا

اختلفوا احتاجوا إلى دلالة من غيره ، لأنه لم يقل : صومكم يوم صوم
بعضكم ، وإنما قال : صومكم يوم تصومون ، وذلك يقتضى صوم الجميع .
وقال آخرون : هذا خطاب لكل واحد في نفسه وإخبار بأنه متعبد بما عنده
دون ما عند غيره ، فمن صام يوما على أنه من رمضان فقد أدى ما كلف وليس
عليه بما عند غيره شيء ، لأن الله تعالى إنما كلفه بما عنده لا بما عند غيره ،
ولم يكلفه المنيب عند الله أيضا ، قاله الجصاص (١ : ٢٢٢) .

من رأى هلال رمضان وحده وجب عليه الصوم ، ولو أفطر لم تجب
عليه الكفارة : قال : وفيها حكم آخر تدل أيضا على لزوم صوم أول يوم من
رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره ، وأنه غير جائز له الإفطار ، مع كون
اليوم محكوما عند سائر الناس أنه من شعبان . وقد روى روح بن عبادة عن
هشام وأثبت عن الحسن في من رأى الهلال وحده أنه لا يصوم إلا مع الإمام .
وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح في رجل رأى هلال
شهر رمضان قبل الناس بليلة « لا يصوم قبل الناس ولا يفطر قبلهم ، أخشى أن
يكون شبه له » . فأما الحسن فإنه أطلق الجواب ، وهو يدل على أنه لا يصوم
وأن تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة ، وأما عطاء فإنه يشبه أن يكون أباح له
الإفطار إذا جوز على نفسه الشبهة في الرؤية ، وأنه لم يكن رأى حقيقة وإنما
تخيّل له ما ظنه هلالا . وظاهر الآية (أى قوله : فمن شهد منكم الشهر فليصمه)
يوجب الصوم على من رآه (لأنه قد شهد الشهر) إذا لم يفرق بين من رآه وحده
ومن رآه مع الناس انتهى (١ : ١٨٨) .

وقال الموفق في المغنى : المشهور في المذهب أنه متى رأى هلال شهر
رمضان واحد لزمه الصيام ، عدلا كان أو غير عدل ، شهد عند الحاكم
أو لم يشهد ، قبلت شهادته أو ردت . وهذا قول مالك ، والليث ، والشافعي ،
وأصحاب الرأي ، وابن المنذر . وقال عطاء ، وإسحق : لا يصوم . وقد روى حنبل
عن أحمد : لا يصوم إلا في جماعة الناس ، وروى نحوه عن الحسن وابن سيرين ،

لأنه يوم محكوم به من شعبان فأشبه التاسع والعشرين . ولنا أنه يتقن أنه من رمضان فلزمه صومه كما أو حكم به الحاكم ، وكونه محكوماً به من شعبان ظاهر في حق غيره ، وأما في الباطن فهو يعلم أنه من رمضان فلزمه صيامه كالعدل ؛ فإن أفطر ذلك اليوم بجاع فعليه الكفارة ، وقال أبو حنيفة : لا تجب ، لأنها عقوبة فلا تجب بفعل مختلف فيه كالحد ؛ ولنا أنه أفطر يوماً من رمضان بجاع فوجب به عليه الكفارة ، كما لو قبلت شهادته . ولا نسلم أن الكفارة عقوبة ثم قياسهم ينتقض بوجوب الكفارة في السفر القصير مع وقوع الخلاف فيه انتهى (٩٢:٣) .

قلت : لم يقل أبو حنيفة بسقوط الكفارة لوقوع الخلاف فيه ، وإنما قال به لأن القاضي رد شهادته بدليل شرعي فأورث شبهة ، وهله الكفارة تندري بالشبهات اتفاقاً . ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشايخ فيه والصحيح أنه لا كفارة ، لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته . روى أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال : « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون » فقام دليلاً مانعاً من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر أرائي وحده ، لأن المعنى الذي به تستقيم الإخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس ، والفطر المفروض يوم يفطر الناس ، أعني بقيد العموم . قال ابن الهمام في فتح القدير (٢ : ٢٤٩) . وأيضاً فقد بينا أن تقييد قوله : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » بالسفر الطويل مما أجمع عليه الأمة إلا قول شاذ روي عن بعض أهل الظاهر - ولا عبرة بخلافهم - وهم محجوجون بإجماع من قبلهم على أن للسفر المبيح للإفطار مقداراً معلوماً في الشرع ، وأقل ما ذهب إليه بعض السلف مسافة يوم ، لم يقل أحد منهم بأقل من ذلك ، كما تقدم فتذكر .

من رأي هلال شوال وحده لم يفطر : قال الموفق : ولا يفطر إذا رآه (١)

(١) ولو أفطر لم يجب عليه الكفارة ، اعتبار الحقيقة التي عنده ، وعملاً بقوله ﷺ : « أفطروا لرويته » كذا في الهداية وغيرها .

وحده روى هذا عن مالك والليث (وهو قول أبي حنيفة) وقال الشافعى :
 يحل له أن يأكل حيث لا يراه أحد ، لأنه يتيقنه من شوال فجاز له الأكل كما
 لو قامت به بيته . ولنا ما روى أبو رجاء عن أبي قلابة « أن رجلين قدما المدينة
 وقد رأيا الهلال وقد أصبح الناس صياما ، فأتيا عمر فذكرا ذلك له فقال لأحدهما ،
 أصائم أنت ؟ قال : بل مفطر ، قال : ما حملك على هذا ؟ قال : لم أكن لأصوم
 وقد رأيت الهلال . وقال للآخر فقال : أما صائم ، قال : ما حملك على هذا ؟
 قال لم أكن لأفطر والناس صيام ، فقال للذى أفطر : لو لا مكان هذا لأوجعت
 رأسك ثم نودى في الناس أن اخرجوا » أخرجه سعيد عن ابن علية عن أيوب عن
 أبي رجاء (وهذا سند صحيح مرسل) . وإنما أراد ضربه لإفطاره برويته ،
 ودفع عنه الضرب لكمال الشهادة به وبصاحبه ، ولو جاز له الفطر لما أنكر عليه
 ولا تواعده . قالت عائشة : « إنما يفطر يوم يفطر الإمام وجاعة المسلمين » . ولم
 يعرف لها مخالف في عصرها فكان إجماعا . وفارق ما إذا قامت البيعة فإنه محكوم به
 من شوال ، بخلاف مسألتنا ، وقولهم : إنه يتيقن أنه من شوال ، قلنا : لا يثبت
 اليقين لأنه يحتمل أن يكون الرائي خيل إليه كما روى « أن رجلا في زمن عمر
 قال : لقد رأيت الهلال فقال له : امسح عينك (وفي رواية قال : اغسل وجهك
 بالماء) فمسحها ثم قال له : تراه ؟ قال : لا . قال : لعل شعرة من حاجبك تقوس
 على عينك فظننتها هلالا ، أو ما هذا معناه » انتهى (٣ : ٩٥) . قال المحشى :
 هذا الاحتمال قد تكرر وقوع مثله ، وهو دليل عدم الثقة بشهادة الواحد دون
 الناس يوم الصحر انتهى .

دليل اشتراط الجم الغفير إذا لم يكن بالساء علة : قلت : ولأجل ذلك
 اعتبر أصحابنا إذا لم يكن بالساء علة شهادة الجمع . الكثير الذين يقع العلم بخبرهم ، لأن
 ذلك فرض قد عمت الحاجة إليه والناس مأمورون بطلب الهلال ، فغير جائز أن يطلبه
 الجمع الكثير - ولا علة بالساء مع توافي همهم وحرصهم على رويته - ثم يراه
 الفر اليسير منهم ولا يراه الباكون مع صحة أبصارهم وارتفاع الموانع عنهم ، فإذا

أخبر بذلك الفر اليسير منهم دون كافتهم علمنا أنهم غالطون غير مصيبين ؛ فلما أن يكونوا رأوا خيالا فظنوه هلالا ، أو يعمدوا الكذب ؛ إذ جواز ذلك عليهم غير ممنوع ؛ وهذا أصل صحيح تقضى العقول بصحته ، وعليه مبنى أمر الشريعة ، والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملاحدون إلى إدخال الشبهة على الأغمار والحشر وعلى من لم يتيقن ما ذكرناه من الأصل ..

لا يؤخذ بخبر الواحد فيما نعم به البلوى ؛ ولذلك قال أصحابنا : ما كان من أحكام الشريعة بالناس حاجة إلى معرفته فسييل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم ، وغير جائز لإثبات مثله بأخبار الآحاد ، نحو إيجاب الوضوء من مس الذكر ، ومن مس امرأة ، والوضوء مما مست النار ، والوضوء مع عدم تسمية الله عليه . فقالوا : إنما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الأمور ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف إلا وقد بلغ النبي ﷺ ذلك ووقف الكافة عليه ، وإذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لأنهم مأمورون بنقله ، وهم الحجة على ذلك المنقول إليهم ، وغير جائز لهم تضييع موضع الحجة .

وبتضييع هذا الأصل دخلت الشبهة على قوم في انتحالهم القول بأن النبي ﷺ نص على رجل بعينه واستخلفه على الأمة ، وأن الأمة كتبت ذلك وأخفته ، فضلوا وأضلوا ، وردوا معظم شرائع الإسلام ، وادعوا فيه أشياء ليست لها حقيقة ولا إثبات ، لا من جهة نقل الإثبات ولا من جهة نقل الآحاد . وطرقوا للملحدين أن يدعوا في الشريعة ما ليس منها ، وسهلوا للإسماعيلية والزنادقة السبيل إلى استدعاء الضعفة والأغمار إلى أمر مكتوم زعموا حين أجابوهم إلى تجويز كتمان الإمامة مع عظمها في النفوس وموقعها من القلوب ، فحين سمحت أنفسهم بالإجابة إلى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا أنها من المكتوم ، وتأولوها تأويلات زعموا أن ذلك تأويل الإمام ، فسلكوهم من الإسلام . وقد علمنا أن يجوز كتمان ذلك لا يمكنه إثبات نبوة النبي عليه السلام ، ولا نصحيح معجزاته وكذلك سائر

الأنبياء ، لأن مثلهم مع كثرة عددهم وإختلاف همهم وتباعد وطنهم إذ جاز عليهم كتمان أمر الإمامة فجاز عليهم أيضا التواطؤ على الكذب . ومن جهة أخرى أن الناقلين لمعجزات النبي ﷺ هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة أنها كفرت وارتدت بعد موت النبي ﷺ بكتامها أمر الإمام ، وأن الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة أو ستة ، وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ، ولا تثبت به معجزة . وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم ، لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب . فصار صحة النقل مقصورة على العدد اليسير ، فلزمهم دفع معجزات النبي ﷺ وإبطال نبوته انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ٢٠٣) .

المعتبر في الباب وقوع العلم بمعنى غلبة الظن دون العلم بمعنى اليقين : واعلم أن المتبادر من كلام الجصاص اشتراط الجمع العظيم الذي يقع العلم بخبره بمعنى اليقين ، وليس كذلك ؛ بل المعتبر جمع يقع بخبرهم غلبة الظن ، لأنه العلم الموجب للعمل ، لا العلم بمعنى اليقين الموجب للاعتقاد . نص عليه ابن كمال وهو مفوض إلى رأى الإمام من غير تقدير بعدد على المذهب . وعن الإمام أنه يكفي بشاهدين ، واختاره في البحر ، حيث قال : وينبغي العمل على هذه الرواية في زماننا ، لأن الناس تكاسلت عن ترائي الأهلة . فانتفى قولهم مع توجيههم طالين لما توجه هو إليه ، فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ، ثم أيد ذلك بأن ظاهر الولوالجية والظهيرية يدل على أن ظاهر الرواية هو اشتراط العدد لا الجمع العظيم ، والعدد يصدق باثنين انتهى . وأقره في النهر والمنح ، ونازعه محبيه الرمل بأن ظاهر المذهب اشتراط الجمع العظيم فيتعين العمل به لغلبة الفسق والافتراء على الشهر إلخ .

قال الشامي : أنت تجيب بأن كثيرا من الأحكام تغيرت لتغير الأزمان ، ولو اشترط في زماننا الجمع العظيم لزم أن لا يصوم الناس إلا بعد ليلتين أو ثلاث ، لما هو مشاهد من تكاسل الناس ، بل كثيرا ما رأينا هم يشتمون من يشهد بالشهر

ويؤذونه ، وحينئذ فليس في شهادة الإثنين تفرد من بين الجمل الغفير ، حتى يظهر غلط الشاهد . فانتفت علة ظاهر الرواية ، فتعين الإفتاء بالرواية الأخرى انتهى (٢ : ١٤٨) .

ترجيح ما روى عن الإمام أنه يكتفى بشاهدين في الصحو : قلت : ويؤيد هذه الرواية ما رواه النسائي عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن أصحاب النبي ﷺ أنهم حدثوه أن رسول الله ﷺ قال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأنسكوا لها ، فإن غم عليكم فأتوا ثلثين ، وإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا » (وسنده صحيح متصل) . وهو يفيد وجوب الصوم والفطر بشهادة عدلين مطلقا ، سواء كان بالسما علة أو لم تكن إلا أنه خص منه حلال رمضان إذا كان بالسما علة بخديث شهادة أعرابي على حلال رمضان ، وبحديث ابن عمر ، حيث دلا على الاكتفاء بخبر الواحد فيه ، فبقي ما سواه على إطلاقه . قال السندی : وقد مال إلى الأخذ بهذا الإطلاق بعض المتأخرين من أصحابنا ، وهو الوجه ، واشترط الجمل الغفير بلا غم لا يخلو عن خفاء من حيث الدليل انتهى (١ : ٣٠١) .

الاستدلال على سنية قيام رمضان بإشارة النص وبعبارة الحديث : فائدة : قوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن » يدل على أن للقرآن علاقة خاصة بهذا الشهر العظيم ، وإذا كان كذلك فلا بد من إظهارها عملا ، وفيه إشارة إلى قيام رمضان الذي يختم فيه القرآن . وطريقه ما ورد في الصحيح أن جبرئيل كان يلقاه (أى رسول الله ﷺ) كل ليلة في رمضان حتى ينسلخ ، يعرض عليه النبي ﷺ القرآن . والظاهر كون هذا العرض في الصلوة . وكان يعرض عليه القرآن كله . ففيه دلالة على سنية ختم القرآن في قيام رمضان . وروى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ كان يرغب في قيام رمضان من غير عزيمة ، كان يقول : « من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه » . وروى البيهقي

عن عبد الله بن عمرو مرفوعا : « الصيام والقرآن يشفعان للعبد ، يقول الصيام : أى رب ، إني منعتك الطعام والشهوات بالنهار فشغني فيه ، ويقول القرآن : منعتك النوم بالليل فشغني فيه » . ومنعه النوم إشارة إلى قيام رمضان بحتم القرآن ، لأن المراد بالقرآن هو كله لا بعضه . وعن سلمان الفارسي قال : خطبنا رسول الله ﷺ في آخر يوم من شعبان فقال : « يا أيها الناس ، قد أظلكم شهر عظيم ، شهر مبارك ، شهر فيه ليلة خير من ألف شهر . جعل الله صيامه فريضة وقيام ليله تطوعا » الحديث . وقيام ليالى رمضان هو المتعارف بصلوة التراويح في أهل الإسلام لا يراد به غيرها . وعن عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله ﷺ : « إن الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسنت لكم قيامه ، فمن صامه وقامه إيمانا واحتسابا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » أخرجه النسائي بسند حسن .

فقيام رمضان هو الذى أشير إليه بقوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » وسنه رسول الله ﷺ قولاً وعملاً ، وواظب عليه أصحابه بين يديه وبعده ، فما كان لهم أن يرغبوا عن فضل قد حضهم عليه رسول الله ﷺ وسنه لهم ، غير أنهم كانوا لا يقومونه بإمام واحد في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر ، وكانوا يقومون أوزاعا متفرقين يميلون إلى أحسنهم صوتا . فقال عمر : « أراهم قد اتخذوا القرآن أغاني . أما والله لئن استطعت لأغيرن » . فلم يمكث إلا قليلا حتى أمر أبيا فصلى بهم . رواه البخارى في خلق أفعال العباد . وسنده صحيح كما في الإعلاء . فأول من سنّها رسول الله ﷺ ؛ وإنما نسبت التراويح إلى عمر بن الخطاب لأنه جمع الناس على إمام واحد ، وكان رسول الله ﷺ يحب اجتماعهم عليه ولكنه منعه من ذلك خشية أن يفرض عليهم ، كما هو مصرح به في الصحيح .

دليل مواظبة الصحابة على قيام رمضان في عهد النبي ﷺ : والدليل على أن الصحابة كانوا يقومون ليالى رمضان في عهد النبي ﷺ ما رواه أبو داود من طريق

حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس « أنهم شكوا في هلال رمضان مرة فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا، فجاء أعرابي من الحرة فشهد أنه رأى الهلال، فأتى به النبي ﷺ فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله؟ قال : نعم، وشهد أنه رأى الهلال. فأمر بلالا أن ينادى في الناس فنادى في الناس أن يقوموا وأن يصوموا ». قال أبو داود : « وأن يقوموا » كلمه لم يقلها إلا حماد بن سلمة انتهى من الأحكام للجصاص (١ : ٢٠٤). قلت : وهو ثقة من رجال الجماعة، وزيادة الثقة مقبولة، وهو من قدماء أصحاب سماك بن حرب شمع منه قبل الاختلاط، فالحديث حسن صحيح. وهو في نسخة اللؤلؤ المطبوعة في الهند عن عكرمة مرسلا، لم يذكر ابن عباس. والجصاص رواه عن محمد بن بكر - وهو أبو بكر المعروف بابن داسة - عن عكرمة عن ابن عباس موصولا وكلاهما ثقتان حافظان وزيادة الثقة مقبولة، فزالت علة الإرسال. وفي قوله : « فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا » وقوله : « فنادى في الناس أن يقوموا وأن يصوموا » دلالة على مواظبة الصحابة على قيام رمضان في عهد النبي ﷺ. ومن أراد البسط في دلائل الباب، وفي كيفية هذا القيام، وعدد صلواته من الأحاديث والآثار فليراجع إعلال السنن، ففيه ما ينشرح بها الصدور وتطمئن القلوب إن شاء الله تعالى.

الكلام في معنى شهود الشهر : قال الجصاص : أما قوله : « فنشهد منكم الشهر فليصمه » ففيه عدة أحكام، منها إيجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد، فلو كان اقتصر على قوله : « كتب عليكم، إلى قوله : شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن » لا تقتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المكلفين، فلما عقب ذلك بقوله : « فنشهد منكم الشهر فليصمه » بين أن لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض، وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده. وقوله : « فنشهد منكم الشهر » يعتوره معان، منها : من كان شاهدا يعنى مقبلا غير مسافر كما يقال : الشاهد والغائب للمقيم والمسافر، فكان لزوم الصوم مخصوصا به المقيمون دون المسافرين، إذ لم يذكرُوا فلا شئ عليهم من صوم ولا قضاء. فلما قال تعالى :

« ومن كان مريضاً أو على سفر، فعدة من أيام أخر » بين حكم المريض والمسافر في إيجاب القضاء عليهم إذا أفطروا . هذا إذا كان التأويل في قوله : « فن شهد منكم الشهر » الإقامة في الحضر ، ويحتمل أن يكون بمعنى شاهد الشهر أى علمه (بروية ومشاهدة أو خبر يقوم مقامها) . قال : ويحتمل فن شاهده بالتكليف ، لأن المجنون ومن ليس من أهل التكليف في حكم من ليس بموجود في انتفاء لزوم الفرض عنه ، فأطلق اسم شهود الشهر عليهم وأراد به التكليف انتهى (١٨٤ : ١) .

قالت : تفسير الشهود بالتكليف بعيد وضعيف ، والحق أن معنى التكليف مستفاد من صيغة الخطاب في قوله : « منكم » فقد اتفقوا أن الخطاب ليس إلا للمكلفين ، ومن ليس بمكلف فليس بمخاطب لإتباعا ، فالعنى : فن شهد هذا الشهر من المكلفين فليصمه ، والمجنون والصبي ليسا من أهل التكليف ، فغير لازم لهما صوم الشهر .

دلالة الآية على وجوب القضاء على مجنون قد أفاق في شيء من الشهر ، وعدم وجوبه على من لم يبق أصلا : قال الجصاص : قال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والثوري : إذا كان مجنونا في رمضان كله فلا قضاء عليه ، وإن أفاق في شيء منه قضاه كله . وقال مالك بن أنس في من بلغ وهو مجنون مطبق فكث سنين ثم أفاق : فإنه يقضى صيام تلك السنين ، ولا يقضى الصلاة . وقال عبيد الله بن الحسن في المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم : فليس عليه قضاء ذلك ، وقال في المجنون الذى يجن ثم يفيق أو الذى يصيبه المرة ثم يفيق : أرى على هذا أن يقضى . وقال الشافعى في البويطى ومن جن في رمضان : فلا قضاء عليه ، وإن صح في يوم من رمضان قبل أن تغيب الشمس كذلك فلا قضاء عليه . وقوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » يمنع وجوب القضاء على المجنون الذى لم يبق في شيء من الشهر ، إذ لم يكن شاهدا للشهر مكلفا ، فلم يكن مخاطبا بالأمر ، وليس المجنون من أهل التكليف (اتفاقا) لقوله عليه السلام : « رفع القلم

عن ثلاث ، وذكر فيهم : المجنون حتى يفيق » (وهو حديث صحيح تلقاه الأمة بالقبول) .

الفرق بين الإغماء والمجنون : والإغماء وإن منع الخطاب بالصوم في حال وجوده فإن له أصلاً آخر في إيجاب القضاء وهو قوله تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » وإطلاق اسم المريض على المغمى عليه جائز سائغ ، فوجب اعتبار عمومته في إيجاب القضاء عليه وإن لم يكن مخاطباً به حال الإغماء . وأما المجنون فلا يتناوله اسم المريض على الإطلاق ، فلم يدخل في من أوجب الله عليه القضاء . وأما من أفاق في شيء من الشهر فإنما ألزمه القضاء بقوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وهذا قد شهد الشهر مكلفاً إذ كان من أهل التكليف في جزء منه ، إذ لا يخلو قوله : « فمن شهد منكم الشهر » أن يكون المراد به شهود جميع الشهر أو شهود جزء منه ، وغير جائز أن يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه ، لأنه لا يكون شاهداً لجميع الشهر إلا بعد مضيه كله ، ويستحيل أن يكون مضيه شرطاً لازماً صومه كله ، لأن الماضي من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه . وأيضاً لا خلاف أن من طرأ عليه شهر رمضان وهو من أهل التكليف أن عليه الصوم في أول يوم منه ، لشهوده جزءاً من الشهر فتبت بذلك أن شرط تكليف صوم الشهر كونه من أهل التكليف في شيء منه انتهى ملخصاً (١٨٥ : ١) .

وقال الموفق في المغنى : لا نعلم خلافاً في وجوب القضاء على المغمى عليه ، لأن مدته لا تتناول غالباً ولا تثبت الولاية على صاحبه ، فلم يزل به التكليف كالنوم فأما المجنون فلا يلزمه قضاء ما مضى . وبه قال أبو ثور والشافعي في الجديد ، وقال مالك : يقضى وإن مضى عليه سنون ، وعن أحمد مثله ، وهو قول الشافعي في القديم ، لأنه معنى يزيل العقل فلم يمنع وجوب الصوم كالإغماء . وقال أبو حنيفة : إن جن جميع الشهر فلا قضاء عليه ، وإن أفاق في أثنايه قضى

ما مضى ، لأن الجنون لا ينافى الصوم بدليل أنه لو جن في أثناء الصوم لم يفسد فإذا وجد في بعض الشهر وجب القضاء كالإغماء ، ولأنه أدرك جزءاً من رمضان وهو عاقل فلزمه صيامه ، كما لو أفاق في جزء من اليوم . قال : ولنا أنه معنى يزيل التكليف فلم يجب القضاء في زمانه كالصغير والكفر . ونخص أبا حنيفة بأنه معنى لو وجد في جميع الشهر أسقط القضاء . فإذا وجد في بعضه أسقطه كالصبا والكفر ، فأما إذا أفاق في بعض اليوم قلنا : فيه منع ، وإن سلمنا فلائنه قد أدرك بعض وقت العبادة فلزمه ، كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم في بعض النهار ، وكما لو أدرك بعض وقت الصلاة انتهى (٢٢ : ٣) .

الجواب عن حجة الخصم : قلنا : فقد اعترفتم بأن الجنون لا ينافى الصوم وإلا لكان طريانه عليه كطريان الكفر مبطلا للصوم ، وإذا كان كذلك والشرط شهود بعض الشهر مكلفاً وقد وجد فلا بد من وجوب القضاء عليه . وقد بينا الفرق بينه وبين المغمى عليه ، فلا يصح القياس ، فافهم . وأيضاً قوله : إذا أفاق في بعض اليوم قلنا فيه منع الخ غير صحيح ، فإن مذهب الحنابلة في ذلك صحة الصوم رواية واحدة ، والمنع إنما هو قول الشافعي ، كما صرح به قبل ذلك بأسطر . وإنما منع أحمد صحة الصوم إذا نوى الصوم قبل الفجر ثم جن أو أغمى عليه جميع النهار لم يفق في شيء منه .

يصح صوم المجنون والمغمى عليه إذا جن أو أغمى عليه بعد ما نوى الصوم : وقال أبو حنيفة : يصح صومه ، لأن النية قد صحت ، وزوال الاستشعار بعد ذلك لا يمنع صحة الصوم كالنوم . واحتج أصحاب أحمد بأن الصوم هو الإمساك مع النية ، قال النبي ﷺ : يقول الله تعالى : « كل عمل ابن آدم له إلا الصوم ، فإنه لي وأنا أجزي به . يدع طعامه وشرابه من أجل » فأضاف ترك الطعام والشراب إليه ، والمجنون والمغمى عليه لا يضاف الإمساك إليه ، فلم يجزئه انتهى . قلنا : يا سبحان الله ! وهل يضاف ترك الطعام والشراب إلى الصائم إلا لأجل النية مع تركها ؟

وقد وجدت ، ولا دخل فيه لصحة الحواس . ألا ترى أنه لو لم يكن ولم يغم عليه وأمسك عن الطعام والشراب في نهاره كله ، ولم ينو الصوم لم يصح صومه اتفاقاً ؟ والمجنون والغنى عليه لا يضاف إليهما الإمساك إذا لم توجد منهما النية ، وأما إذا أمسكا بالنية من الليل فلا معنى لبطلان الإضافة إليهما لاسيما ، ووقت النية إنما هو الليل عندكم دون النهار .

قال : ولأن النية أحد ركني الصوم فلم تجزئ وحدها كالإمساك وحده انتهى (٣ : ٢١) . قلنا : لا نسلم فقد الإمساك لأنه عبارة عن الاجتناب من الأكل والشرب مع النية وقد وجدنا معاً ، قال : وأما النوم فإنه عادة ولا يزيل الإحساس بالكلية ، ومتى نبه انتبه انتهى . قلنا : نعم ! ولكن مع ذلك هو يمنع القصد والإرادة ، ولذا رفع عنه القلم حتى يستيقظ ، فهو والإغما والمجنون في ذلك سواء فن نوى الصوم قبل الفجر ونام جميع النهار لم يوجد منه إرادة الصوم في النهار أصلاً ، فلو كانت شرطاً لصحة الصوم لبطل صومه ، ولم يقل به أحد . فثبت أن وجود نية الإمساك في النهار ليس بشرط ، بل يكفي له إرادته بالليل وقد وجدت في الذي جن أو أغنى عليه في النهار بعد ما نوى الصوم في الليل ، ولم يأكل ولم يشرب نهاره كله ، فلا معنى لبطلان صومه ، فالحق أن مذهب أبي حنيفة أقوى ما يكون في الباب .

حكم الصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم في بعض رمضان : واختلف الفقهاء في الصبي يبلغ في بعض رمضان أو الكافر يسلم ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، ومالك بن أنس في الموطأ ، وعبيد بن الحسن ، والليث ، والشافعي : يصومان ما بقى وليس عليهما قضاء ما مضى ، ولا قضاء اليوم الذي كان فيه البلوغ أو الإسلام . وقال ابن وهب عن مالك : أحب إلى أن يقضيه وقال الأوزاعي في الغلام إذا احتلم في النصف من رمضان : إنه يقضى ما مضى منه ، فإنه كان يطيق الصوم وقال في الكافر إذ أسلم : لا قضاء عليه فيما مضى .

وقال أصحابنا : يستحب لها الإمساك عما يمسك عنه الصائم في اليوم الذي كان فيه الاحتلام أو الإسلام . قد بينا معنى قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وأن كونه من أهل التكليف شرط في لزومه (لأن الخطاب للمكلفين) والصبي لم يكن من أهل التكليف قبل البلوغ ، ومن غير جائز إلزامه حكمه . وأيضا الصغر ينافي صحة الصوم لأن الصغير لا يصبح صومه (فرضا بل تنوعا) وإنما يؤمر به على وجه التعليم ، وليعتاده ، ويمرن عليه ، ألا ترى أنه إذا بلغ لم يلزمه قضاء الصلوة المتروكة ، ولا قضاء الصيام المتروك في حال الصغر ؟ فدل ذلك على أنه غير جائز إلزامه القضاء فيما تركه في حال الصغر . ولو جاز إلزامه قضاء ما مضى من الشهر لجاز إلزامه قضاء الصوم للعام الماضي إذا كان يطيقه ، فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع إطاقته للصوم وجب أن يكون ذلك حكمه في الشهر الذي أدرك في بعضه ، وأما الكافر فهو في حكم الصبي من هذا الوجه ، لاستحالة تكليفه للصوم إلا على شرط تقديم الإيمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم ، فأشبهه الصبي . وليس كالمجنون الذي يفتق في بعض الشهر في إلزامه القضاء لما مضى من الشهر ، لأن المجنون لا ينافي صحة الصوم بدلالة أن من جن في صيامه لم يبطل صومه والكفر ينافيها ، فأشبهه الصغير من هذا الوجه . وإنما قال أصحابنا : يمسك المسلم في بعض رمضان والصبي المدرك فيه بقية يومهما عن الأكل والشرب من قبل أنه قد طرأ عليها وهما مفطران حال لو كانت موجودة في أول النهار كانا مأمورين بالصيام ، فوجب أن يكونا مأمورين بالإمساك في مثله إذا كانا مفطرين (فيه دلالة على وجوب الإمساك عليهما ، وعلى من مثلها ، بخلاف ما مر أنه يستحب لها الإمساك . وكلام صاحب الهداية مشعر بالوجوب) .

أصل حكم الإمساك للمفطر في رمضان : والأصل فيه ما روى عن النبي ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء فقال : « من أكل فليمسك بقية يومه » ، ومن لم يأكل فليصم » (متفق عليه) . أمرهم بالإمساك مع كونهم مفطرين ، لأنهم لو لم يكونوا أكلوا لأمروا بالصيام ، فاعتبرنا بذلك كل حال

تطراً عليه في بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة في أوله كيف كان يكون حكمه ؟ فإن كان مما يلزمه بها الصوم أمر بالإمساك ، وإن كان مما لا يلزمه لم يؤمر به . ومن أجل ذلك قالوا في الحائض إذا طهرت في بعض النهار ، والمسافر إذا قدم وقد أفطر في سفره : إنهما مأموران بالإمساك ؛ إذ لو كانت حال الظهر والإقامة موجودة في أول النهار كانا مأمورين بالصيام . وقالوا : لو حاضت في بعض النهار لم تؤمر بالإمساك ، إذ الحيض لو كان موجوداً في أول النهار تؤمر بالصيام . وليس ما قدمناه علة للإفطار ولا للصوم ؛ وإنما هو علة لإمساك المفطر . فأما إباحة الفطر وحظره فله شرط آخر غير ما ذكرنا فلا يرد عليه من كان مقياً في أول النهار ثم سافر ليس له أن يفطر كما سيأتي ، فافهم انتهى ملخصاً من الأحكام للجصاص (١ : ١٨) .

الجواب عن إيراد الموفق في المغنى : وأورد عليه الموفق في المغنى أن صوم عاشوراء لم يثبت وجوبه ، فإن معاوية رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « هذا يوم عاشوراء ، ولم يكتب الله عليكم صيامه وأنا صائم ، فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر » متفق عليه . وإنما يسمى الإمساك صياماً تجوزاً انتهى . قلت : حديث معاوية لا يدل على أنه لم يكن واجباً قط ، وغاية ما فيه أنه لم يكن واجباً حين سمعه يقول ذلك . وحديث لإرسال النبي ﷺ إلى أهل العوالي يوم عاشوراء : « من كان أصبح صائماً فليتم صومه ، ومن أصبح مفطراً فليتم بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم » متفق عليه صريح في الوجوب ، لا سيما وقد رواه الجصاص من طريق شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال : « أتيت النبي ﷺ يوم عاشوراء فقال : « أصمتُم يومكم هذا ؟ قالوا : لا ، قال : فأتَمُوا يومكم هذا واقضوا » . فدل ذلك على أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ، ولذلك أمر بالقضاء من أكل . وروى مسلم عن جابر بن سمرة قال : « كان رسول الله ﷺ يأمرنا بالصيام يوم عاشوراء ويحثنا عليه ، ويتعاهدنا عنده ، فلما فرض رمضان لم يأمرنا ولم ينهنا ، ولم يتعاهدنا عنده » .

وفي الجوهر النقي : قوله في حديث معاوية : « فن شاء منكم أن يصوم فليصم » هذا التخيير وقت إخباره ﷺ لا يدل على أنه لم يكن واجبا قبل ذلك . وكذا الكلام على حديث ابن عمر وقد أخرج البيهقي في الباب السابق وعزاه إلى الصحيحين عن عائشة أن صوم عاشوراء كان واجبا ، وأنه لما جاء الإسلام أخبرهم ﷺ بوجوبه ثم بنسخه انتهى (٤ : ٢٩) . فإن قيل : فرض صوم عاشوراء قد نسخ برمضان ، فكيف يستدل بالنسخ ؟ قلنا : نسخ وجوبه لا يوجب نسخ جميع أحكامه ، ألا ترى أن نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين لا يستلزم نسخ جميع أحكامها من حرمة التبديل فيها ، ووجوب إرشاد من جنف إلى الإثم فيها إلى العدل ؟ وكذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس لا يستلزم نسخ سائر أحكام القبلة فافهم .

الرد على من خص قوله تعالى : « أو على سفر » بمن أدرك رمضان مسافرا : ومن الناس من احتج بقوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » على أن من طرأ عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الإفطار ، لأنه قد شهر الشهر فعليه إكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ . يروى ذلك عن (١) على كرم الله وجهه ، وعن عبيدة ، وأبي مجاز وقال ابن عباس ، والحسن ، وسعيد بن المسيب ، وإبراهيم ، والشعبي : إن شاء أفطر إذا سافر . وهو قول فقهاء الأمصار ، قالوا : معناه إلزام فرض الصوم في حال كونه مقيما ، لأنه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » ولم يفرق بين من كان مقيما في أول الشهر ثم سافر ، وبين من كان مسافرا في ابتدائه . وأيضا لو كان المعنى فيه ما ذكروا لوجب أن يجوز لمن كان مسافرا في أول الشهر ثم أقام أن يفطر ، لقوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » وقد

(١) قال ابن كثير : وهذا القول غريب نقله ابن حزم في المحله عن جماعة

من الصحابة والتابعين ، وفيها حكاية عنهم نظروا . والله أعلم (١ : ٢١٧) .

كان هذا مسافرا . وكذلك من كان مريضا في أول الشهر ثم برئ وجب أن يجوز له الإفطار بقضية طاهرة إذ قد حصل له اسم المسافر والمريض . فلما لم يكن قوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام آخر » مانعا من لزوم صومه إذا أقام أو برئ في بعض الشهر ، وكان هذا الحكم مقصورا على حال بقاء السفر والمرض ، كذلك قوله : « فن شهد منكم الشهر » مقصور على حال بقاء الإقامة . وقد نقل أهل السير وغيرهم إنشاء النبي ﷺ السفر في رمضان في عام الفتح ، وصومه في ذلك السفر وإفطاره بعد صومه وأمره الناس بالإفطار مع آثار مستفيضة وهي مشهورة غير محتاجة إلى ذكر الأسانيد . قاله الجصاص (١ : ١٨٩) .

وقال الموفق في المغني : ثم لا يخلو المسافر من ثلاثة أحوال أحدها أن يدخل عليه شهر رمضان في السفر خلاف في إباحة الفطر له فيما نعلم . الثاني أن يسافر في أثناء الشهر ليلا فله التمسك في صبيحة الليلة التي يخرج فيها وما بعدها في قول عامة أهل العلم . وقال عبدة السلماني وأبو مجلز وسويد بن غفلة : لا يفطر من سافر بعد دخول الشهر : لقوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » وهذا شاهد . ثم أجاب به الجصاص . قال - : والثالث أن يسافر في أثناء يوم من رمضان ، وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله تعالى انتهى (٣ : ١٨) .

من سافر في أثناء يوم من رمضان فليس له فطر ذلك اليوم : قال : وإذا سافر في أثناء يوم من رمضان فهل له فطر ذلك اليوم ؟ فيه روايتان أحدهما جواز الفطر ، وهو قول عمرو بن شرحبيل ، والشعبي ، وإسحاق ، وداود ، وابن المنذر . والثانية لا يباح له فطر ذلك اليوم ، وهو قول مكحول ، والزهري ويحيى الأنصاري ، ومالك ، والأوزاعي ، والشافعي ، وأصحاب للرأي . لأن الصوم عبادة تختلف بالحضر والسفر ، فإذا اجتمعا فيه غلب حكم الحضر كالصلاة . قال : ولنا ما روى عبيد بن جبير قال : « ركبت مع أبي بصرة الغفاري في سفينة من القسطنطين في شهر رمضان فدفع ، ثم قرب غدائه ، فلم يجاوز البيوت حتى دعا بالسفرة ثم

قال : اقرب . قلت أأست ترى البيوت ؟ قال أبو بصرة : أترغب عن سنة رسول الله ﷺ ؟ » رواه أبو داود . وعن محمد بن كعب قال : « أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يريد سفرا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر ، فدعا بطعام فأكل ، فقلت له : سنة ؟ فقال سنة ثم ركب » رواه الترمذى وقال : حديث حسن . ولأنه أحد الأمرين المنصوص عليهما في إباحة الفطر ، فإذا وجد في أثناء النهار أباسه كالمرض . ولا يباح له الفطر حتى يخلف البيوت وراء ظهره ويخرج من بين بنائها . وقال الحسن : يفطر في بيته إن شاء يوم يريد الخروج . وروى نحوه عن عطاء . قال ابن عبد البر قول الحسن قول شاذ ، وقد روى عنه خلافة انتهى .

قلت : أثر أبي بصرة حجة الحسن أيضا كأثر أنس رضي الله عنهما ، فإن أبا بصرة دعا بالسفرة ولم يجاوز البيوت وأحمد لا يقول بجواز ذلك . وأثر أنس صريح في الإفطار في البيت قبل الخروج ، وتأويله بأنه كان برزمن البلد خارجا منه فأنشأ محمد بن كعب في ذلك المنزل زيادة من غير دليل . وقياس السفر على المرض مع الفارق ، فالسفر لا يشبه المرض ؛ لأن السفر من فعله وهو الذي ينشئه باختياره . والمرض شئ يحدث عليه لا باختياره ، فهو يعذر فيه ولا يعذر في السفر الذي هو فعل نفسه . ولو كان في الصلوة فرض كان له أن يصلي قاعدا ، ولو صلى في فناء البلد وهو مقيم ثم نوى السفر وهو في الصلوة لم يقتصر . وأما قول المؤلف : وقياسهم على الصلوة لا يصح فإن الصوم يفارق الصلوة ، لأن الصلوة يلزم إتمامها بنية بخلاف الصوم انتهى (٣ : ٢٠) . فهو عين النزاع ، فإن الصوم إتمامه عندنا بنية ولو أفطر لزمه قضاءه : للعموم قوله تعالى : « ولا تبطلوا أعمالكم » والصوم من العمل .

الجواب عن حجة الخصم : والجواب عن أثر أبي بصرة وأنس رضي الله عنهما أنها كالا لم ينويا الصوم في يومها هذا وأصبحا على عزيمة الفطر لأجل

السفر ، وإذا كان كذلك فلا بأس بالأكل في البيت وداخل البلد . قال المحقق في الفتح : واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم ، فإذا نواه ليلا وأصبح من غير أن يتقضى عزمته قبل الفجر أصبح صائما فلا يحل له الفطر في ذلك اليوم ، ولو أفطر لا كفارة عليه . ولا يشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره صلى الله عليه وسلم عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة ، لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها في يوم واحد ، ولا شك أنه صوم يوم لم يكن في أوله مقيا ، غير أنه شرع في صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر . ولا يخلص إلا بتجيز كونه عليه الصلوة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشى الهلاك انتهى ملخصا (٢ : ٢٨٤) . والأقرب أنه أفطر وأمر الناس بالفطر للتقوى على العدو وليان جواز الفطر لمصلحة الجهاد ، ولا نزاع فيه ، والله تعالى أعلم .

لا يجب نية صوم رمضان من الليل وله أن ينويه في النهار بعد الفجر إلى الزوال : قال الجصاص : وقد حوى قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » أحكاما أخر غير ما ذكرنا . منها دلالة على أن من استبان له بعد ما أصبح أنه من رمضان فعليه أن يبتدئ صومه ، لأن الآية لم تفرق بين من علمه من الليل أوفى بعض النهار ، وهي عامة في الحالين جميعا ؛ فاقضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المعنى عليه والمجنون إذا أفاقا في بعض النهار ولم يتقدم لها نية الصوم من الليل فواجب عليها أن يبتدأ الصيام في ذلك الوقت ، لأنها قد شهدا الشهر ، وقد جعل الله شهود الشهر شرطا للزوم الصوم انتهى (١ : ١٨٧) .

وذهب مالك والشافعي وأحمد إلى اشتراط النية من الليل ، فمن نوى بعد الفجر لم يجزئه . واحتجوا بحديث حفصة مرفوعا « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له » أخرجه النسائي وأبو داود والترمذي . وروى الدارقطني بإسناده

عن عمرة عن عائشة مرفوعاً «من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» وقال : إسناده كلهم ثقات . وقال في الحديث حفصة : رفعه عبد الله بن أبي بكر عن الزهري وهو من الثقات الرفعاء انتهى .

الجواب عن حجة الخصم : قلنا هذا عام قد خص منه البعض ، وهو صوم التطوع فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يبتدئ صوم التطوع في بعض النهار ، وإتفق الفقهاء على تلى هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له (قاله الجصاص ١ : ٢٠٠) . وفيه رد على الموفق حيث ذكر فيه خلاف مالك) فلم يبق حجة في إبطال صوم من لم ينو الصيام من الليل ، فأولناه بأنه محمول على نفي الفضيلة والكمال ، أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل كسنا في الهداية . وأيضاً فقد روى البخارى ومسلم وغيرهما عن سلمة بن الأكوع قال أمر النبي ﷺ رجلاً من أسلم أن اذن في الناس أن « من كان أكل فليصم بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوا » لم يقل : ومن لم يكن أكل فليصم بقية يومه ، فدل على أنه أراد بصوم الآكلين بقية يومهم مجرد الإمساك ، وبصوم من لم يأكل الصوم الشرعى . والحديث نص في المقابلة ، فوجب الحمل في الأكل على الإمساك اللغوى وفى غير الأكل على الصوم الشرعى . ومن حملها جميعاً على الإمساك اللغوى فقد أبطل المقابلة ، وغير المعنى الذى مدلول الكلام صريحاً ، فافهم . قال الطحاوى : فيه دليل على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينو ليلاً إنه يجزئه نهراً قبل الزوال (زيلعى ١ : ٤٣٥) .

قلت : قيد قبل الزوال لا أثر له في الحديث ؛ بل قياس متأيد بالأصول ، لأنه إذا نوى بعد الزوال يمضى معظم النهار من غير نية ، بخلاف النوى قبل الزوال فإنه قد أدرك معظم العبادة . ولهذا تأثير في الأحكام ، بدليل أن من أدرك الإمام قبل الرفع من الركوع أدرك الركعة لإدراكه معظمها ، ولو أدركه بعد الرفع لم يكن مدرِكاً لها . وبالجمله فلأكثر حكم الكل في معظم الأحكام .

والله تعالى أعلم . وقد مر الجواب عن قول الخصم : إن وجوب صوم عاشوراء منسوخ ولا يصح القياس على المنسوخ ، فتذكر .

يجب النية من الليل في صوم واجب غير مفروض في وقت معين : وأما ما كان من الصوم الواجب في اللمة غير مفروض في وقت معين فإنه لا يجوز ترك النية فيه من الليل . والأصل فيه حديث حفصة الذي ذكرناه . وكان عمومہ يقتضى إيجاد النية من الليل لسائر ضروب الصوم ، إلا أنه لما قامت الدلالة في الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة له ، وخصصناه من الجملة ، وبقي حكم اللفظ فيما عداه . قاله الجصاص (١ : ٢٠٠)

قال : وفي الآية حكم آخر تدل أيضا على أن من نوى بصيامه في شهر رمضان تطوعا أو عن فرض آخر إنه مجزئ عن رمضان ، لأن الأمر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا ، غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرط نية الفرض ، فعلى أى وجه صام فقد قضى عهدة الآية ، وليس عليه غيره انتهى (١ : ١٨٧) .

اختلاف العلماء في المسافر يصوم رمضان عن وجب غيره : واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره ، فقال أبوحنيفة : هو عما نوى . فإن صامه تطوعا فعنه روايتان إحداهما أنه عن رمضان ، والأخرى أنه تطوع . وقال أبو يوسف ومحمد : هو عن رمضان في الوجهين جميعا . وقال أصحابنا جميعا في المقيم إذا نوى بصيامه واجبا غيره أو تطوعا : إنه عن رمضان ويجزئه . وقال الثوري والأوزاعي في امرأة صامت رمضان تطوعا فإذا هو من شهر رمضان : أجزأها وقالوا : من صام في الأرض العدو تطوعا وهو لا يعلم أنه رمضان أجزأ عنه . وقال مالك والليث : من صام في أول يوم من رمضان وهو لا يعلم أنه رمضان لم يجزه . وقال الشافعي : ليس لأحد أن يصوم ديننا ولا قضاء لغيره في رمضان ، فإن فعل لم يجزه لرمضان ولا لغيره .

قلت : أما حكم المقيم إذا نوى واجبا آخر أو تطوعا أنه يكون عن رمضان

لا عن غيره ، فقد مر مع دليله . وهو حجة على مالك ، والليث ، والشافعي .
وأما المسافر إذا صام رمضان عن واجب عليه فإنما أجاز ذلك أبو حنيفة
عنا نوى ، لأن فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال . وهو غير بين فعله
وتركه ، فأشبهه سائر الأيام . وعلى هذا ينبغي أنه متى نواه تطوعاً أن يكون
تطوعاً ، كما في رواية عنه ، وهي أقسى الروايتين . ولا يرد عليه المريض المقيم
بنوى واجبا آخر أو تطوعاً في رمضان ، لأنه ليس بمخير بين الصوم وتركه
من غير ضرر يلحقه ، فلا يجوز له الفطر إلا مع خشية زيادة العلة والضرر
اللاحق بالصوم ، فلا يخلو إما لا يضر به الصوم فعليه فعله ، أو يضره فغير
جائز له الصوم من غير تخيير . فتي صامه وقع عن الفرض لزوال المعنى المبيح
للفطر ، وصار بمنزلة الصحيح ، فأجزى عن صوم الشهر على أى وجه صامه .
والله أعلم . انتهى ملخصاً من الأحكام للجصاص (١ : ٢٢٠) .

ترجيح قول صاحبين على قول الإمام في هذه المسئلة : وقد اختلفت
الروايات عن أبي حنيفة رحمه الله في بعضها الفرق بين المسافر والمريض
- صححه شمس الأئمة الحلواني في المبسوط - وفي بعضها التسوية بينهما ، رواه الكرخي
كما في فتح القدير ، والراجح عندنا قول صاحبيه . لأن قوله تعالى : « فن شهد
منكم الشهر فليصمه » بإطلاقه يقتضى فعل الصوم فيه مطلقاً كما مر . وقوله
تعالى : « ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » فيه إضمار أى : فأفطر
فعليه عدة من أيام أخر ، فلا يكون عليها عدة من أيام أخر إذا لم يفطر .
أو مقتضاه وقوع صومها فيه عن رمضان لا عن غيره ، وإلا لزم عليها العدة
مع الصوم ، وفيه إبطال للمضمر وتصحيح لقول من أوجب على المسافر القضاء
إذا صام في السفر ، وقد مر إبطاله فتذكر .

فهذا الذى حضرنا من ذكر فوائد قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر
فليصمه » ولا ندفع أن يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها ، وعسى

أن تقف عليها في وقت غيره أو يستنبطها غيرها . والله الحمد على ما علم وفهم .

تعيين مقدار الفدية في الصوم : فائدة : روى البيهقي من طريق يزيد بن هارون أنبأ شريك عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ في الذي يموت وعليه رمضان ولم يقضه قال : « يطعم عنه لكل يوم نصف صاع من بر » . قال البيهقي : هذا خطأ من وجهين : أحدهما رفعه الحديث إلى النبي ﷺ ، وإنما هو من قول ابن عمر . وآخر قوله : « نصف صاع » وإنما قال ابن عمر : « مدا من حنطة » وروى عن وجه آخر عن ابن أبي ليلى ، ليس فيه ذكر الصاع . ثم أخرجه من حديث أشعث بن سوار عن محمد عن نافع عن ابن عمر انتهى . ورد عليه في الجوهر النقي وقال : فهم البيهقي أن محمداً السدي وروى عنه أشعث هذا الحديث هو ابن أبي ليلى ، وكذا صرح الترمذي به . وقد أخرج ابن ماجه هذا الحديث في سننه (ص ١٢٧) بسند صحيح عن أشعث عن محمد بن سيرين عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً ، فإن صحح هذا فقد تابع ابن سيرين ابن أبي ليلى على رفعه ، فلقاتل أن يمنع الوقف انتهى (٤ : ٤٥٤) .

قلت : وأيضاً فإن ابن أبي ليلى حسن الحديث كما مر غير مرة ، وقد زاد الرفع - وهي زيادة تقبل من الثقة - فلا بد من ترجيح الرفع . وأما أنه قال : « نصف صاع » وإنما قال ابن عمر : « مدا من حنطة » ففيه أنه تعالى قال : « فدية طعام مسكين » وطعام المسكين لا يكون هذا القدر . أليس قد قال الله تعالى في إطعام اليمين : « إطعام عشرة مساكين » أفليس يطعم كل مسكين بنصف صاع من بر بصاع رسول الله ﷺ أو يشيع مرتين لغدائه وعشائه ؟ فكذلك ينبغي أن يكون هذا ، ينبغي أن يطعم ما يشبعه لغدائه وعشائه ، أو يعطى نصف صاع من بر ، أو صاع من تمر ، أو شعير . قاله محمد بن الحسن الإمام في الحجج له (ص ١٠٦) . فهذا مما يرجح رواية ابن أبي ليلى على رواية غيره . والله تعالى أعلم .

قال الله تعالى : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر .
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة »

جواز قضاء رمضان متفرقا : قال الجصاص : قد دل ذلك على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه أحدها : إن قوله « فعدة من أيام أخر » قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة ، وذلك يقتضى جواز قضاائه متفرقا إن شاء أو متتابعا . ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية ، لإيجابه صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ ، وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله . ألا ترى أنه لما أطلق الصوم في ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع ؟ إذ هو غير مذكور فيه ولتخصيصه القضاء في أيام معينة ، وغير جائز تخصيص العموم إلا بباللة . والثاني قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله ، وفي إيجاب التتابع نفي اليسر وإثبات العسر ، وذلك منتف بظاهر الآية . والوجه الثالث قوله تعالى : « وتكملوا العدة » يعنى - والله أعلم - قضاء عدد الأيام التى أفطر فيها . وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم ، فأخبر الله أن الذى يريد من إكمال عدد ما أفطر ، فغير سائغ لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى ، لما فيه من الزيادة في حكم الآية ، وقد بينا بطلان ذلك في مواضع .

وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن ابن عباس (١) ، ومعاذ بن جبل ، وأبي عبيدة بن الجراح ، وأنس بن مالك ، وأبي هريرة ، ومجاهد ، وطاوس ، وسعيد بن جبیر ، وعطاء قالوا : « إن شئت قضيته متفرقا وإن شئت متتابعا ، فإن فرقة أجزأك » . وروى الحجاج عن أبي إسحق عن الحارث عن علي قال : « اقض

(١) رواه البيهقي في سننه عن هؤلاء الصحابة ، وعن رافع بن خديج ، وروى القولين عن علي بن أبي طالب أيضا وقال : راويه الحارث ضعيف . (٤ : ٢٥٩) .

رمضان متتابعاً ، فإن فرقته أجرك » . وروى الحجاج عن أبي إسحق عن الحارث عن علي في قضاء رمضان قال : « لا يفرق » وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب وأنه إن فرق أجزاءه كما رواه شريك . وروى الأعمش عن إبراهيم قال : كانوا يقولون : « قضاء رمضان متتابع » (محمول على الاستحباب) وروى مالك عن حميد بن قيس المكي قال : كنت أطوف مع مجاهد فسأله رجل من صيام : من أفطر في رمضان أتابع ؟ قلت : لا ، فضرب مجاهد في صدرى وقال : إنها في قراءة أبي « متتابعات » (قلنا : منسوخة بدليل ما روى الدارقطني بسنده عن عائشة رضي الله عنها نزلت : « فعدة من أيام آخر متتابعات » فسقطت « متتابعات » . وقال : هذا إسناد صحيح (١ : ٢٤٣) . ومعنى قولها : « فسقطت » أى نسخت ، ليس إلا ، فلعل أياً لم يبلغه النسخ . والله تعالى أعلم . وقال عروة بن الزبير : يتابع . وقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والأوزاعي ، والشافعي : إن شاء تابع ، وإن شاء فرق . وقال مالك ، والثوري ، والحسن بن صالح : بقضيه متتابعاً أحب إلينا ، وإن فرق أجزاءه . فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقاً ، وقد قدمنا ذكر دلائل الآية عليه انتهى .

قال ابن كثير : الرابعة القضاء هل يجب فيه التتابع أو يجوز فيه التفريق ؟ قولان ، أحدهما أنه يجب التتابع لأن القضاء يحكي الأداء . والثاني لا يجب التتابع ، وهو قول جمهور السلف والخلف ، وعليه ثبت الدلائل . لأن التتابع إنما وجب في الشهر لضرورة أدائه في الشهر ، فأما بعد انتضاء رمضان فالمراد صيام أيام عدة ما أفطر ، ولهذا قال تعالى : « فعدة من أيام آخر » ثم قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » انتهى (١ : ٢١٧) .

وقد روى البيهقي في سننه عن صالح بن كيسان مرسلًا : قيل : « يا رسول الله ، رجل كان عليه قضاء من رمضان ف قضى يوماً أو يومين منقطعين

أبجزئ عنه ؟ فقال رسول الله ﷺ : أرأيت لو كان عليه دين فقضاه درهما ودرهمين حتى يقضى دينه أترون ذمته برئت ؟ قال : نعم ، قال : يقضى عنه . وقد قيل : عن موسى بن عقبة عن محمد بن المنكدر عن النبي ﷺ مرسل . ثم أخرجه من طريق ابن أبي شيبة حدثنا يحيى بن سليم الطائفي عن موسى بن عقبة عنه وقال : إسناده حسن إلا أنه مرسل . ثم أخرج من طريق حبان بن هلال ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « من كان عليه صوم رمضان فليسرده ولا يقطعه » . قال علي : عبد الرحمن بن إبراهيم ضعيف . قال ابن الترمذي : النسخ نقله ابن الجوزي والذهبي في كتابه في الضعفاء وكتاب الحمى بالميزان عن النسائي أنه قال في عبد الرحمن هذا : ليس بالقوى (وهذا تلين هين) وفي تاريخ البخاري أنه ثقة . قال البخاري : قال حبان : ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم ثقة . وقال ابن معين : ثقة . وقال ابن حنبل : ليس به بأس . وقال أبو زرعة : لا بأس به ، أحاديثه مستقيمة . وفي إسناده هذا الحديث عند الدارقطني وثيقه . قال ابن القطان : فهو مختلف فيه ، والحديث من روايته حسن انتهى (٤ : ٢٥٩) .

قلت : قد ثبت أن الآية نزلت « فعدة من أيام آخر متابعات » فسقطت « متابعات » فالحديث بعد صحته أو حسنه محمول على ما قبل النسخ ، ومرسل صالح بن كيسان ومحمد بن المنكدر على ما بعده .

مسئلة جواز تأخير قضاء رمضان : وقوله تعالى : « فعدة من أيام آخر » قد دل على جواز تأخير قضاء رمضان ، وعلى أن لا فدية عليه . لأنه أوجب العدة في أيام غير معينة ، فجائز له أن يصوم أى وقت شاء ولا فدية عليه ، لأن في إيجاب الفدية مع القضاء زيادة في النص ولا تجوز إلا بنص مثله ، وقد اتفقوا على أن تأخيرها إلى آخر السنة لا يوجب الفدية (وإنما اختلفوا فيما إذا أخر القضاء إلى رمضان الثاني) ومعلوم أن قضاء العدة في السنة الثانية واجب بالآية ، فغير جائز

أن يكون المراد في بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفي بعضه القضاء والفدية ، مع دخولها فيها على وجه واحد . ومن جهة أخرى أنه غير جائز إثبات الكفارات إلا من طريق التوقيف أو الاتفاق ، وذلك معدوم فيها وصفنا ، فلم يجر إثبات الفدية قياسا . وأيضاً فإن الفدية ما قام مقام الشئ وأجزأ عنه ، فإنما يختص وجوبها عن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفراطاً قبل أن يقضى ، فأما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا في باب الحامل والمرضع . قاله الجصاص (١ : ٢١١) .

وبالجملـة : من كان عليه صوم رمضان فله تأخيرـه ما لم يدخل رمضان آخر ، لما روت عائشة رضي الله عنها قالت : « كان يكون على الصيام من شهر رمضان فلا أقضيه حتى يجي شعبان » متفق عليه . وأما تأخيرـه إلى رمضان آخر فاختلفوا فيه فإن كان بغير جاز ولا فدية عليه ، وإن كان من غير عذر فكذلك عندنا إلا أن بعض من ذهب منا إلى أن الأمر للفوز قال : لا يجوز تأخيرـه إلى أن يدخل رمضان آخر ، لأن الأمر إذا كان غير موقت فهو على الفور عندهم ، وإذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتا بالسنة لما جاز له التأخير عن ثاني يوم الفطر (١) ، وإذا جاز له التأخير عن أول أوقات الإمكان ثبت أن تأخيرـه موقت بمضى السنة . قاله الجصاص (١ : ٢١٠) . وفيه نظر ، لأن جواز التأخير عن أول أوقات الإمكان لا يستلزم توقيته بمضى السنة بل يجوز أن يكون موقتا بالعمـر .

لا فدية على من أخر قضاء رمضان إلى رمضان ثان أو ثالث : واتفق أصحابنا على أنه لا فدية عليه ولو أخره سنين . وقال مالك ، والثوري ، والأوزاعي ، والشافعي ، وأحمد ، وإسحق : إن عليه الفدية مع القضاء . قالوا : يروى ذلك

(١) وذهب داود الظاهري إلى وجوب المتابعة في قضاء رمضان ، فلا يجوز عنده التأخير عن ثاني يوم الفطر ، وسيأتي ذكر مناظرة بينة وبين علي بن موسى القمي في ذلك .

عن ابن عباس ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير . فهذا قول من سمينا من الصحابة ولم يرو عن غيرهم خلافهم . وروى مسندا من طريق ضعيف ، كذا في الشرح الكبير لابن قدامة (١ : ٨١) .

الجواب عن حجة الخصم : قلت : لم يثبت في ذلك عن النبي ﷺ شيء ، والبراءة الأصلية قاضية بعدم وجوب الاشتغال بالأحكام التكليفية حتى يقول الدليل الناقل عنها ، ولا دليل ههنا ، فالظاهر عدم وجوب الفدية . قد اختلف القائلون بوجوب الفدية هل يسقط بها القضاء أم لا ؟ فذهب الأكثر منهم إلى أنه لا يسقط . وقال ابن عباس ، وابن عمر ، وقتادة ، وسعيد بن المسيب : إنه يسقط . كذا في النيل ، وانهقد الإجماع على وجوب القضاء ، وظاهر الآية بعمومه يقتضي أن تأخير القضاء ليس بمقيد إلى مجئ رمضان آخر . وتأخير عائشة إلى شعبان لم يكن لعدم جواز التأخير عن رمضان الثاني ؛ وإنما كان لأنه عليه الصلوة والسلام كان يستمتع بها وكان في شعبان يشتغل بالصوم فتشتغل هي بالقضاء وفي غير رمضان تفرغ للخدمة ، فالذي روى عن الصحابة محمول على الاستحباب دون الوجوب . كما ذهب بعضهم إلى الفدية فيما إذا وطئ امرأته حائضا ، وهو محمول على الاستحباب ، فكذا ههنا . وفي الاستدكار : قال داود من أوجب الفدية على من أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر ليس معه حجة من كتاب ولا سنة ولا إجماع . كذا في الجوهر النقي (٤ : ٢٥٢) . وفي المحلى لابن حزم : روي عن ابن عمر أيضا : يهدى مكان كل رمضان فرط في قضاء بدنة مقلدة . وروينا من طريق ابن مسعود : يصوم هذا ويقضى الأول ، ولم يذكر طعاما . وهو قول إبراهيم النخعي والحسن انتهى (٦ : ٢٦١) فبطل قولهم : إن هذا قول من سمينا من الصحابة ، ولم يرو عن غيرهم خلافهم . فهلا قالوا كقول ابن عمر في البدنتين ، أو كقول ابن مسعود في وجوب القضاء فقط ؟

قالوا : ولأن تأخير صوم رمضان إذا لم يوجب القضاء أوجب الفدية كالشيخ الكبير . قلنا : من وجبت عليه الفدية لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ،

فإن الجمع بين الأصل والبدل لا يجوز . فإن قيل : التأخير تفريط وهو يوجب الفدية ، ولو لم يكن مفراطاً بالتأخير لما لزمته الفدية إذ مات قبل مضي السنة أو بعده ولم يقضه . قيل له : ليس لزوم الفدية عليهما للتفريط لأن الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط . فإن قيل : لما كان الأمر للفور عند الكرخى ومن وافقه كان التأخير إلى العام القابل منها عنه ، فوجب أن يجعل مفراطاً بذلك ، فيلزمه الفدية ، كما لو مات قبل أن يقضيه لزمته الفدية بالتفريط قيل له : إن التفريط لا يلزمه الفدية ؛ وإنما الذى يلزمه الفدية فوات القضاء بعد الإمكان بالموت . ألا ترى أنه لو أكل فى رمضان متعمداً كان مفراطاً ، وإذا قضاه فى تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع ؟ فدل ذلك على أن حصول التفريط منه ليس بعلة لإيجاب الفدية .

مناظرة عجيبة بين داود الظاهرى وعلى بن موسى القمى : فائدة : حكى على بن موسى القمى أن داود الإصفهاني (إمام أهل الظاهر) قال : يجب على من أفطر يوماً من رمضان لعذر أن يصوم الثانى من شوال ، فإن ترك صيامه فقد أثم وفرط . فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معاً ، وعن ظاهر قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » وقوله : « وتكملوا العدة » . وخالف السنن التى رويناه عن النبي ﷺ فى ذلك . قال على بن موسى : سألت يوماً فقلت له : لم قلت ذلك ؟ قال : لأنه إن لم يصم اليوم الثانى من شوال فكل أهل العلم يقولون : إنه أثم مفراط ، فدل ذلك على أن عليه أن يصوم ذلك اليوم ؛ لأنه لو كان موسعاً له أن يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط إن مات من ليلة . قال : فقلت له : ما تقول فى رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بشمن موافق هل أن يتعدها ويشتري غيرها ؟ فقال : لا ، فقلت له : لم ؟ قال : لأن الفرض عليه أن يعتق أول رقبة يجدها ، فإذا وجد رقبة لزمه الفرض فيها ، وإذا لزمه الفرض فيها لم يجزه غيرها إذا كان واجداً لها . فقلت : فإن اشتري رقبة غيرها فأعتقها وهو واجد للأولى ؟ فقال : لا يجزيه ذلك . قلت : فإن كان عنده رقبة فوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه أن يشتري غيرها ؟ قال : لا . فقلت : لأن العتق صار عليه فيها ؟ فقال نعم . قلت : فما تقول إن مات هل يبطل عنه

العتق؟ فقال: لا؛ بل عليه أن يعتق غيرها، لأن هذا إجماع فقلت، وكذلك من وجب عليه رقبة وعنده رقبة، بالإجماع له أن يعتق غيرها. فقال: وعن تحكي هذا الإجماع؟ فقلت له: وعن تحكي أنت الإجماع الأول؟ فقال: الإجماع لا يحكى، فقلت: والإجماع الثاني أيضا لا يحكى، وانقطع.

قال الجصاص: وجميع ما قاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثاني من شوال، وأن من وجب عليه رقبة فوجدها أنه لا يتبناها إلى غيرها خلاف إجماع المسلمين كلهم. وأما ادعائه على أهل العلم بأنهم يجعلونه مفرطا إذا مات وقد أخره عن اليوم الثاني فليس كما ادعى؛ فإن من جعل له التأخير إلى آخر السنة لا يجعله مفرطا إذا مات، لأن السنة كلها إلى أن يجيء رمضان ثان وقت القضاء موسع له في التأخير (وقد مر أن لزوم القدية عليه ليس علما للتفريط كالشيخ الكبير).

الرد على قول داود: الإجماع لا يحكى: وقول داود: «الإجماع لا يحكى» خطأ، فإن الإجماع يحكى كما تحكى النصوص وكما يحكى الاختلاف. فإن أراد بذلك أن كل واحد من المجمعين لا يحتاج إلى حكاية أقاويلهم بعد أن ينتشر القول عن جماعة منهم - وهم حضور بسمعون ولا يخالفون - فإن ذلك على ما قال، ومع ذلك لا يجوز إطلاق القول بأن الإجماع لا يحكى فإن من الإجماع ما يحكى أقاويل جماعتهم فيكون ما يحكىه من إجماعهم صحيحة، ومنه ما يحكى أقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك إظهار المخالفة، فهذا أيضا إجماع يحكى. فهذان الضربان من إجماع الخاصة والفقهاء يحكيان جميعا. وإجماع آخر وهو ما تشترك فيه الخاصة والعامة كإجماعهم على تحريم الزنا والربا، ووجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس، ونحوها، فهذه أمور قد علم اتفاق المسلمين عليها وإن لم يحكى عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به. فإن غنى هذا الضرب من الإجماع فقد يسوغ أن يقال: إن مثله لا يحكى (ولكن الإجماع الذى ذكره ليس من هذا الجنس كما هو ظاهر). وقد يجوز أن يقال: إن هذا

الضرب أيضا يحكى ، لعلمنا بإجماع أهل الصلوة على اعتقاده والتدين به ، فجاز أن يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وأنهم مجمعون عليه ، كما إذا ظهر لنا إسلام رجل واعتقاده الإيمان فيحكى عنه أنه مسلم ، قال الله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار » انتهى (٢١٣ : ١).

وبالجملة فكل ما جاز علمه جاز حكايته . وإنما ذكرت هذه المناظرة ليكون الناظر على خبرة من حال أهل الظاهر أنهم ينكرون القياس ويرتكبون ما هو أشد منه وأشنع ، وبالله التوفيق .

من أفطر رمضان كله قضى أياما معدودة لا شهرا بشهر : وفى الروح : واستدل بالآية على جواز القضاء متتابعاً ومتفرقاً ، وأنه ليس على الفور - خلافاً للداود - وعلى إن أفطر رمضان كله قضى أياما معدودة ، فلو كان تاماً لم يجزه شهر ناقص ، أو ناقصاً لم يلزمه شهر كامل ، خلافاً لمن خالف في الصورتين (٢ : ٥٠) . ودليل ذلك أن الله تعالى لم يقل : شهر من أيام آخر ؛ وإنما قال : « فعدة من أيام آخر » فأوجب استيفاء عدد ما أفطر ، فوجب اتباع ظاهر الآية ، ولم يجز العدول عنها إلى معنى غير مذكور . ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : « ولتكمّلوا العدة » يعنى العدد ، فإذا كان الشهر الذى أفطر فيه ثلاثين فعليه إكمال عدده من غيره ، ولو اقتصرنا على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكملًا للعدة . فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهرا بشهر وأسقط اعتبار العدد انتهى . وهو الحسن بن صالح . واحتج بقوله ﷺ : « الشهر تسعة وعشرون ، الشهر ثلاثون » فأى شهر أتى به فقد قضى ما عليه إذا كان قد ابتدأ القضاء من أول الشهر إلى آخره ، لأنه شهر بشهر . وحكى بعض أصحاب مالك عنه نحو هذا ، وذكر عنه أشهب مثل قول الجمهور كما ذكره الجصاص (١ : ٢٢٠) . ولعلمهم قياسه على عدة المتوفى عنها زوجها حيث تعتمد بالأهلة ، سواء كانت ثلاثين أو تسعة وعشرين . وهو قياس مع الفارق ، فإن الله تعالى أمرها بأن

تربص بنفسها أربعة أشهر وعشرا ، ولم يأمر من أفطر رمضان أن يقضى شهرا من أيام آخر ؛ وإنما أمره بكمال العدة ، ولم يعتبر شهرا بشهر فافهم .

قال في الروح : واحتج بها أيضا من قال : لا فدية مع القضاء ، وكذا من قال : إن المسافر إذا أقام والمريض إذا شفى أثناء النهار لم يلزمها الإمساك بقيته . لأن الله تعالى إنما أوجب عدة من أيام أخروها قد أفطرا فحكم الإفطار باق لها ، ومن حكمه أن لا يجب أكثر من يوم . ولو أمرناه بالإمساك ثم القضاء لأوجبنا بدل اليوم أكثر منه ، ولا يخفى ما فيه انتهى (٢ : ٥٠) . ولعله أشار إلى أن الإمساك ليس بصوم وإنما هو تشبه به ، فليس هو من بدل اليوم في شيء ، ولا من الزيادة على النص ؛ وإنما هو إثبات أمر مستقل بنفسه مسكوت عنه في النص بدلالة الحديث فافهم .

قوله تعالى : « ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون »

دليل مشروعية التكبير في عيد الفطر : قال ابن كثير : أخذ كثير من العلماء مشروعية التكبير في عيد الفطر من هذه الآية : « ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم » حتى ذهب داود بن علي الإصبهاني الظاهري إلى وجوبه في عيد الفطر لظاهر الأمر في قوله : « ولتكبروا الله على ما هداكم » ، وفي مقابلته مذهب أبي حنيفة أنه لا يشرع التكبير في عيد الفطر ، والباقون على استحبابه على اختلاف في تفاصيل بعض الفروع بينهم انتهى (ص : ٢١٨) .

قلت : مذهب أبي حنيفة أنه لا يشرع الجهر بالتكبير في عيد الفطر في الطريق وفي الجبابة : أي لا يسن ، وإلا فهو ذكر مشروع لا يمنع منه مانع . وقال ابن العربي في الأحكام له : قال علماءنا : معناه تكبروا إذا رأيتم الهلال ، ولا يزال التكبير مشروعا حتى تصلي صلاة العيد . وقد كان النبي ﷺ يكبر إذا رأى الهلال ويكبر في العيد . فأما تكبيره إذا رأى الهلال فلم يثبت إلا أنه روى أبو داود وغيره عن قتادة بلاغا عن النبي ﷺ حديثين متعارضين أحدهما : « أن

النبي ﷺ كان إذا رأى الهلال أعرض عنه « التلوي : أنه كان إذا رآه قال : « هلال خير ورشد ! وأمنت بالذي خلقك - ثلاث مرات - ثم يقول : الحمد لله الذي ذهب بشهر كذا وجاء بشهر كذا ». قال القاضي : ولقد لките فما وجدت له طعما (إشارة إلى ضعف الحديث ووهنه) . ثم أخرج بسنده عن طلحة بن عبيد الله أن النبي ﷺ كان إذا رأى الهلال قال : « اللهم أهله علينا باليمن والإيمان والإسلام ». قال ابن سورة : حسن غريب . قال القاضي : وهو أشبه من المتقدم انتهى (١ : ٣٧) .

وأخرج ابن جرير بسند صحيح عن زيد بن أسلم يقول : « ولتكبروا الله على ما هداكم » قال : « إذا رأى الهلال فالتكبير من حين يرى الهلال حتى ينصرف الإمام في الطريق والمسجد ، إلا أنه إذا حضر الإمام كف فلا يكبر إلا بتكبيره » ويسند صحيح عن سفيان يقول : « ولتكبروا الله على ما هداكم » قلنا : « بلغنا أنه التكبير يوم الفطر » . ويسند حسن عن ابن عباس كان يقول : « حتى على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم » لأن الله تعالى ذكره يقول : « ولتكلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم » . قال ابن زيد : « ينبغي لهم إذا غلوا إلى المصلى كبروا ، فإذا جلسوا كبروا ، فإذا جاء الإمام صمتوا ، فإذا كبر الإمام كبروا ، ولا يكبرون إذا جاء الإمام إلا بتكبيره حتى إذا فرغ وانقضت الصلاة فقد انقضى العيد » . قال يونس : قال ابن وهب : قال عبد الرحمن بن زيد والجماعة : « عندنا على أن يغدو بالتكبير إلى المصلى » انتهى (٢ : ٩٢) .

وقال الجصاص بعد ذكر أثر ابن عباس هذا : وروى عن الزهري عن النبي ﷺ أنه كان يكبر يوم الفطر إذا خرج إلى المصلى ، وإذا قضى الصلوة قطع التكبير (رواه أبو بكر النجاد وهو عند ابن أبي شيبة عن يزيد عن أبي ذئب عن الزهري مرسلا ، كذا في التلخيص الحبير . قلت : سند صحيح مرسل) . روى عن علي ، وأبي قتادة ، وابن عمر ، وسعيد بن المسيب ، وعروة ، والقاسم ،

وخارجة بن زيد ، ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم أنهم كانوا يكبرون يوم العيد إذا خرجوا إلى المصلى . وروى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس قال : كنت أقود ابن عباس إلى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول : ما شأن الناس أكبر الإمام؟ فأقول : لا ، فيقول : أئجنانين الناس؟ (أدركنا مثل هذا اليوم مع النبي ﷺ) فما كان أحد يكبر قبل الإمام . رواه ابن المنذر ، وظاهره الصحة كما في الإعلال (٨ : ٦٥) . فأنكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في طريق المصلى (جهرا) ، وهذا يدل على أن المراد عنده بالتكبير المذكور في الآية هو التكبير الذي يكبره الإمام في الخطبة مما يصلح أن يكبر الناس معه . وما روى عنه أنه « حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم » فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز أن يريد به تكبيرهم في أنفسهم (١ : ٢٢٤) .

وبالجملة فالتكبير عند رؤية الهلال لم يثبت فيه شيء عن رسول الله ﷺ ، الذي ثبت عنه في مرسل الزهري أنه كان يكبر يوم الفطر إذا خرج إلى المصلى ، وهو الثابت عن ابن عمر أنه كان إذا خرج يوم الفطر ويوم الأضحي يكبر ويرفع صوته . رواه الدارقطني والبيهقي وصححه موقوفا ، وقال : قد روى مرفوعا وهو ضعيف . واختلف فقهاء الأمصار في ذلك ، فروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال : يكبر الذي يذهب إلى العيد يوم الأضحي ويكبر بالتكبير ، ولا يكبر يوم الفطر . وقال أبو يوسف : يكبر في العيدين ، وقال عمرو : سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال : نعم يكبر ، وهو قولنا .

تحقيق مذهب أبي حنيفة في التكبير يوم الفطر : وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في المصلى ، وإنما التكبير الواجب في صلاة العيد . وذكر الطحاوي أن ابن أبي عمران كان يحكى عن أصحابنا جميعا أن السنة عندهم في يوم الفطر أن يكبروا في الطريق إلى المصلى حتى يأتون ، ولم تكن تعرف ما تحكاه المعلى عنهم . وقال الأوزاعي ومالك : يكبر

في خروجه إلى المصلى في العيدين جميعا . وقال مالك : ويكبر في المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام قطع التكبير . ولا يكبر إذا رجع . وقال الشافعي : أحب إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر ، وإذا غلوا إلى المصلى حتى يخرج الإمام . وقال في موضع آخر : حتى يفتتح الإمام الصلوة .

ولما كان الظاهر من السياق اختصاص هذا التكبير بإكمال عدة رمضان وأولى الأشياء به إظهار لفظ التكبير ، ثم جائز أن يكون تكبيرا يفعله الإنسان في نفسه عند رؤية هلال شوال ، وجائز أن يكون المراد به ما تأوله كثير من الشلف على أنه التكبير المفعول في الخروج إلى المصلى ، وجائز أن يريد به تكبيرات العيد ، كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض ، فأبها فعل فقد قضى عهدة الآية . ولا خلاف بين الفقهاء أن إظهار التكبير ليس بواجب ، ومن كبر فإنما فعله استحبابا ، ولا دلالة في اللفظ على الوجوب ، ومع ذلك فإنه متى فعل أوفى ما يسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الآية ، إلا أن ما روى من ذلك عن النبي ﷺ وعن السلف من الصديق الأول والتابعين في تكبيرهم يوم الفطر في طريق المصلى يدل على أنه مراد الآية فالأظهر أن فعله مندوب إليه ومستحب لاحتمال واجبا .

والذى ذكره ابن أبي عمران هو أولى بمذهب أبي حنيفة وسائر أصحابنا لما روى عن النبي ﷺ من طريق الزهري وإن كان مرسلا وعن السلف ، فإن ذلك موافق لظاهر الآية إذ كانت تقتضى تحديد تكبير عند إكمال العدة ، والفطر أولى بذلك من الأضحى ، وإذا كان ذلك عنده مسنونا في الأضحى فالفطر كذلك ، لأن صلاتي العيد لا يختلفان في حكم التكبير فيهما والخطبة بعدهما وسائر سننها ، فكذا ينبغي أن تكون سنة التكبير في الخروج إليهما . قاله الجصاص (١ : ٢٢٦) .

وفيه كما ترى ترجيح الجهر بالتكبير في طريق المصلى في العيدين جميعا ، وهو الذى رجحته في الإجماع ؛ ولوحمل قوله « ولتكبروا الله على ما هداكم » على الوجوب كما هو في قرينه « ولتكلوا العدة » فإنه محمول على الوجوب اتفاقا

فنقول : المراد به التكبير في صلاة العيد ، وهي التكبيرات الزوائد الست وهي واجبة عندنا ، وألحق بها التكبير عند الخروج إلى المصلى استحباباً ؛ لأنه لا دليل على وجوبه . وأما التكبير عند رؤية الهلال وفي ليلة الفطر فمشروع سرا لانتفاء ما يدل على الجهر به فافهم .

كل ما يضر بالإنسان ويجهد فيه فإنه غير مكلف به : فائدة : قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » أصل في أن كل ما يضر بالإنسان ويجهد ، ويجب له مرضاً أو يزيد في مرضه أنه غير مكلف به ، لأن ذلك خلاف اليسر . نحو من يقدر على المشي إلى الحج ولا يجد راداً وراحلة فقد دلت أنه غير مكلف به على هذا الوجه ، لمخالفته اليسر . وهو دال أيضاً على أن من فرط في قضاء رمضان إلى القابل فلا فدية عليه ، لمافيه من إثبات العسر ونفي اليسر (قلت : فيه نظر ، فلو كان إيجاب الفدية من العسر لكان إيجاب صدقة الفطر ونحوها من العسر أيضاً ، ولا قائل به) . ويدل على أن سائر الفروض والنوافل إنما أمر بفعلها أو أبيحت له على شريطة نفي العسر والمشقة الشديدة . ويدل أيضاً على أن له أن يقضي رمضان متفرقاً ، لأنه ذكر ذلك عقيب قوله : « فعدة من أيام أخر » فاقضى تخيير العبد في القضاء . وأيضاً فإن قضاءه متفرقاً أولى بمعنى اليسر وأبعد من العسر وهو ينفي أيضاً إيجاب التابع ، لما فيه من العسر . ويدل على بطلان قول من أوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لأنه ينفي معنى اليسر ويثبت العسر انتهى من أحكام الجصاص (١ : ٢٢٣) .

في الآية إرشاد إلى الاجتهاد في الدعاء في رمضان : فائدة : وفي ذكره تعالى الآية الباعثة على الدعاء « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب » متخلة بين أحكام الصيام إرشاد إلى الاجتهاد في الدعاء في رمضان وعند إكمال العدة ، بل وعند كل فطر ، كما رواه الطيالسي في مسنده عن عبدالله بن عمرو قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « للصائم عند إفطاره دعوة مستجابة » فكان عبدالله بن عمرو إذا أفطر دعا أهله

وولده ودعا . وروى ابن ماجه في سننه عنه قال : قال النبي ﷺ : « إن للصائم عند فطره دعوة ما ترد » . قال ابن أبي مليكة : سمعت عبدالله بن عمرو يقول « اذا أفطر : اللهم إني أسئلك برحمتك التي وسعت كل شيء أن تغفر لي » . وروى أحمد ، والترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « ثلاثة لا ترد دعوتهم ، وذكر فيهم الصائم حتى يفطر » . وعن كعب بن عجرة ، وأبي هريرة ، والحويث « أن رسول الله ﷺ رقى المنبر فقال : آمين ، آمين ، آمين ، ثم قال : أتاني جبرئيل فقال : يا محمد ، من أدرك رمضان فلم يغفر له (١) فأبعده الله . فقلت آمين » الحديث رواه الحاكم وصححه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما . وروى البيهقي وابن خزيمة وأبو الشيخ عن سلمان الفارسي في خطبته ﷺ في آخر يوم من شعبان فقال : « يا أيها الناس ، قد أظلمكم شهر عظيم - وفيه - : واستكثروا فيه من أربع خصال ، خصلتين ترضون بهما ربكم : وخصلتين لا غناء بكم عنهما ، فأما الخصلتان اللتان ترضون بهما ربكم شهادة أن لا إله إلا الله وتستغفرونه ، وأما الخصلتان اللتان لا غناء بكم لهنهما : فتسئلون الله الجنة وتعوذون به من النار » الحديث وفيه على بن زيد بن جعدان مختلف فيه ، كذا في الترغيب ، وهو حسن الحديث .

ينبغي لعن الكفرة في رمضان في القنوت : وهذا هو محمل ما رواه مالك في موطأه عن داود بن الحصين أنه سمع الأعرج يقول : « ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان » أى كانوا يقتنون في رمضان للنوازل ويدعون على الكفار ، لكون رمضان من أفضل أوقات الإجابة ، والله أعلم وقد أخذ بذلك سيدى حكيم الأمة فقنت مرة في رمضان في الركعة الثانية من الفجر للنازلة التي نزلت بالمسلمين ، فودعا على الكفار ولعنهم ، فاستجاب الله دعاءه ، فشتت شمل الكافرين والمشركين وخالف بين كلمتهم . وأخذ منه الشافعى ومن وافقه أن لا يقتن في الورت إلا في رمضان . ولادلالة فيه على ذلك كما بيته في الإعلاء فليراجع . وبالجمله

(١) أى لم يستعمل أسباب المسفرة من التوبة والاستغفار والإقبال إلى الله ونحوه ١٢ ظ .

فالدعاء خصوصية برمضان فمن استكثر منه فيه فقد أخذ باب الحظ الأوفى ، وكان له عند الله زلفى . جعلنا الله منهم وفتح لنا أبواب الدعاء وأبواب الاجابة ، وشرفنا بالقرب منه والرضا ، ووقانا سخطه و عذابه آمين .

قال صاحب الروح: وفيه وعد الداعي بالإجابة في الجملة على ما تشير إليه كلمة إذا ، لا كليا (لأن ذلك إنما هو مدلوله كليا) . فلا حاجة إلى التقييد بالمشية ، ولا إلى القول بأن إجابة الدعوة غير قضاء الحاجة - لأنها قوله سبحانه وتعالى : « لبيك يا عبدى » وهو موعود موجود لكل مؤمن يدعو - ولا إلى تخصيص الدعوة بما ليس فيه إثم ولا قطيعة رحم ، أو الداعي بالمطيع المختب . نعم ! كونه كذلك أرجى للإجابة لاسيما في الأزمنة المخصوصة والأمكنة المعلومة والكيفية المشهورة . ومع هذا قد تتخلف الإجابة مطلقا ، وقد تتخلف إلى بدل في الصحيح عن أبى سعيد مرفوعا « ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله تعالى إحدى ثلاث : إما أن يعجل له دعوته وإما أن يدخر له ، وإما أن يكف عنه مثلها » انتهى (٢ : ٥٥) . قلت : دلالة الحصر المفهوم من الحديث ظاهرة في أن دعاء المؤمن لا يرد ولا يخلو من إحدى هذه الثلاث فافهم .

تحقيق إجابة دعاء الكافر : واختلفوا في إجابة دعاء الكافر فقال بعضهم يستجاب لأن دعوة الداع مطلق وأيم من أن يكون الداعي مسلما أو كافرا ، ولأن إبليس عليه اللعنة دعا الله تعالى وقال : « رب أنظرني إلى يوم يبعثون » أى أمهلنى فى العمر إلى يوم القيامة فأجابه الله تعالى وقال : « إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » . وهل هذا إلا إجابة ؟ وبه أفتى البعض . وقال بعضهم : لا يستجاب ، وهو الأصح لقوله تعالى :- « وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال » (فيه أن المراد دعاءهم يوم القيامة ، بدليل ما فى السباق من قوله : « أولم تك تأتىكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا » ودعوة الداع ليس بمطلق لقريئة السباق والسياق (الدالين على أن الخطاب للمسلمين خاصة وإبليس لا يستجاب له ، لانه طلب الحيوة إلى يوم البعث وهو يوم النفخة

الثانية وكان مطلوبه أن لا يلدوق ألم الموت وشدته فردّه الله تعالى وقال : « فإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ » وهو النفخة الأولى أى نفخة الفزع دون ما طلبه من عدم الموت أصلا انتهى من التفسير الأحمدي ص ٤٨ قلت .

قد دلت الآيات والأحاديث على إجابة دعاء المضطر مطلقا مسلما كان أو كافرا ، كقوله : « أم من يجب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض الآية » والخطاب للكفار والمشركين ، فلا بد من علمهم بأن الله يجب المضطرين منهم ، وقد ورد في حديث أبي هريرة عند الطيالسي مرفوعا « دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجرا » وفي حديث أنس عند أحمد « وإن كان كافرا » قال المنذرى والهيشمى : إسناده حسن ، وأخرجه أحمد وابن حبان بلفظ : « ولو كان كافرا » انتهى (من نزل الأبرار ص ٤٦) .

قال الله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساءكم » إلى آخر الآية

هذه رخصة من الله تعالى للمسلمين ورفع لما كان عليه الأمر في ابتداء الإسلام ، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء أو ينام قبل ذلك ، ففى نام أو صلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة . وفى بعض الروايات إنما يحل له ذلك قبل أن ينام صلى العشاء أولم يصل . فوجدوا من ذلك مشقة كبيرة فربما كانت المرأة تنام قبل الرجل فيريدها فتقول : قدنمت وهو يقول : إني لم أنم .

دليل جواز نسخ السنة بالكتاب : وفى هذه الأوامر دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب بل على وقوعه ، بناء على القول بأن الحكم المنسوخ من حرمة الوضوء والأكل والشرب كانت ثابتة بالسنة وليس في القرآن ما يدل عليها ، و « أحل » أيضا يدل على ذلك . (ولقائل أن يقول : إن في القرآن ما يدل عليها وهو قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » وكانت اليهود

والنصارى قد حرم عليهم الأكل والشرب والجوع بعد النوم في أى وقت ناموا من الليل .

دليل صحة صوم الجنب : واستدل بالآية على صحة صوم الجنب ، لأنه يلزم من إباحة المباشرة إلى تبين الفجر لإباحتها في آخر جزؤ من أجزاء الليل متصل بالصبح ، فإذا وقعت كذلك أصبح الشخص جنباً ، فإن لم يصب صومه لما جازت المباشرة لأن الجنابة لازمة لها - ومنا في اللازم مناف للسرور - وخالف في ذلك بعضهم بمنع الصحة زاعماً أن الغاية متعلقة بما عندها (وهو الأكل والشرب فقط) واحتج بأن صبح لدى المحدثين خلافها .

لو جامع قبل الفجر وخرج المني بعده فسد الصوم : ولا يرد خروج المني بعد الصبح بالجماع الحاصل قبله ، لأنه إنما يفسد الصوم لكونه مكمل الجماع فهو جامع واقع في الصبح ، وليس يلزم للجماع كالجنب (فقد يكون بلا إنزال في الإكسال وفي جامع الخصى فافهم) .

دليل استحباب السحور ووقته : وفي إباحته الأكل والشرب إلى طلوع الفجر دليل على استحباب السحور ، لأنه من باب الرخصة والأخذ بها محبوب (لا سيما وقد وردت بصيغة الأمر وأقله الاستحباب) . ولهذا وردت السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ بالحث على السحور في الصحيحين عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « تسحروا فإن في السحور بركة » . وعند مسلم عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « أن فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحور » . وروى أحمد عن أبي سعيد مرفوعاً : « السحور أكلة بركة فلا تدعوه ولو أن أحدكم تجرع (١) جرعة من ماء ، فإن

(١) وهل يحصل له أجر السحور بوطأ زوجته قبل الفجر من غير أن يأكل أو يشرب ؟ لم أره صريحاً ، وينبغي أن يحصل له ذلك عند من جعل قوله :

الله وملائكته يصلون على المتسحرين». وقد ورد في الترغيب في السحور أحاديث كثيرة حتى ولو بجرعة من ماء تشبها بالآكلين . ويستحب تأخيرها إلى وقت انفجار الفجر كما جاء في الصحيحين عن أنس بن مالك عن زيد بن ثابت قال : « تسحرنا مع رسول الله ﷺ ثم قمنا إلى الصلاة قال أنس : قلت لزيد : كم كان بين الأذان والسحور ؟ قال : قدر خمسين آية » (وقد ثبت أنه كان يؤذن له عند انفجار الفجر وكان يصلي الصبح بغلس) .

الجواب عن حديث حذيفة في التسحر بعد الفجر : وفي الحديث الذي رواه أحمد ، والنسائي ، وابن ماجه من رواية حماد بن سلمة عن عاصم بن بهدلة عن زر بن حبیش عن حذيفة قال : « تسحرنا مع رسول الله ﷺ وكان النهار إلا أن الشمس لم تطلع » وهو حديث تفرد به عاصم بن أبي النجود ، قاله النسائي وحمله على أن المراد قرب النهار أى قرب الفجر كما قال تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن » أى قاربن انقضاء العدة . وهذا الذى قاله هو المتعين حمل الحديث عليه أنهم تسحروا ولم يتقنوا طلوع الفجر ، حتى أن بعضهم ظن طلوعه وبعضهم لم يتحقق ذلك . وقد روى عن طائفة كثيرة من السلف أنهم تساحوا في السحور عند مقاربة الفجر ، روى مثل هذا عن أبى بكر ، وعمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وحذيفة ، وأبى هريرة ، وابن عمر ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وعن طائفة كثيرة من التابعين منهم : محمد بن على بن الحسين ، وأبو مجاز ، وإبراهيم النخعى ، وأبو الضحى ، وأبو وائل وغيره من أصحاب ابن مسعود ، وعطاء ، والحسن ، والحكم بن عيينة ، ومجاهد ، وعروة بن الزبير ، وأبو الشعثاء ، وجابر بن زيد . وإليه ذهب الأعمش ، وجابر بن راشد . قال ابن كثير : وقد حررنا أسانيد ذلك في كتاب الصيام

« حتى يتبين لكم الخيط الأبيض » إلخ غاية للمفطرات الثلاث ، وأما عند من جعله غاية للأكل والشرب فقط فلا . والله تعالى أعلم .

المفرد ، والله الحمد (قلت : وقد أسند كثيرا منها ابن جرير في تفسيره) . وحكى أبو جعفر بن جرير في تفسيره عن بعضهم أنه إنما يجب الإمساك من طلوع الشمس كما يجوز الإفطار بغروبها .

ما أظن أحدا من أهل العلم قال بجواز الأكل بعد الفجر : قلت : وهذا القول ما أظن أحدا من أهل العلم يستقر له قدم عليه ، لمخالفته نص القرآن في قوله : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . وقد ورد في الصحيحين من حديث القاسم عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : « لا يمنعنكم أذان بلال عن صومكم ، فإنه ينادى بليل ، فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم ؛ فإنه لا يؤذن حتى يطلع الفجر » . لفظ البخارى . (وللحديث طرق كثيرة بلغت حد التواتر) كذا في تفسير ابن كثير (١ : ٢٢٢) . وفي الروح : والائمة الأربعة رضى الله عنهم على أن أول النهار الشرعى طلوع الفجر ، فلا يجوز شيء من المحظورات بعده . وخالف في ذلك الأعمش - ولا يتبعه إلا الأعمى - فزعم أن أوله طلوع الشمس كالنهار العرفى ، وجوز فعل المحظورات بعد طلوع الفجر ، وكذا الإمامية . وحمل « من الفجر » على التبعض وإرادة الجزء الأخير منه . والذي دعاه لذلك خبر « صلاة النهار عجا » وصلاة الفجر ليست بها فهى في الليل . وفيه أن النهار في الخبر - بعد تسليم صحته - يحتمل أن يكون بالمعنى العرفى ، ولو أراد سبحانه وتعالى في هذا الحكم لقال : وكلوا واشربوا إلى النهار ، مع أنه أخصر وأوفق مما عدل إليه ؛ فحيث لم يفعل فهم أن الأمر مربوط بالفجر لا بطلوع الشمس ، سواء عد ذلك نهارا أم لا انتهى (٢ : ٥٨) .

وقال الرازى في الكبير : وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس . وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه . وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة

رحمه الله يعودده فقال له الأعمش : إنك لتقيل على قلبي وأنت في بينك ، فكيف إذا زرتني ؟ فسكت عنه أبو حنيفة . فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وما ذا أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره ؟ غنى به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له ، وكان لا يقتل من الإنزال فلا صلاة له انتهى (٢ : ١٤٥٠) . قلت : ولى في صحة هذه الحكاية وثبوتها نظر . وإنما كان الأعمش يستحب - والله تعالى أعلم - السحور عند مقاربة الفجر فاتهمه العامة بالأكل بعد الفجر ، لعدم معرفتهم بالفجر غالبا .

الاستدلال على صحة نية صوم رمضان في النهار : واستدل بقوله تعالى : « ثم آتموا الصيام إلى الليل » على صحة نية صرم رمضان في النهار . وتقديره : إن قوله : « ثم آتموا النخ » معطوف على قوله : « بأشروهن إلى قوله سبحانه : حتى يتبين » وكلمة « ثم » للتراخي والتعقيب بمهلة ، واللام في الصيام للعهد على ما هو الأصل ، فيكون مفاد « ثم آتموا » الأمر بإتمام الصيام المعهود أى الإمساك المدلول عليه بالغاية ، سواء فسر بإتيانه تاما أو بتصويره كذلك متراخيا عن الأمور المنقضية بطلوع الفجر تحقيقا لمعنى « ثم » . فصارت نية الصوم بعد مضي جزء من الفجر ، لأن قصد الفعل إنما يلزمنا حين توجه الخطاب وتوجهه بالإتمام بعد الفجر ، لأنه بعد الجزؤ الذي هو غاية لانقضاء الليل تحقيقا لمعنى التراخي ، والليل لا ينقضي إلا متصلا بجزء من الفجر ، فتكون النية بعد مضي جزء الفجر الذي به ينقطع الليل . ولم نقل بوجوب النية بعد المضي ، للإجماع على عدمه ، ولما فيه من ترك العمل بقوله ﷺ : « لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل » . وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما ، فقلنا بالجواز عملا بهما . وزعم بعض الشافعية أن الآية تدل على وجوب التبييت ، لأن معنى « ثم آتموا » : صبروه تاما بعد الانفجار وهو يقتضى الشروع فيه قبله ، وما ذاك إلا بالنية ، إذ لا وجوب للإمساك قبل . ولا يخفى ما فيه ، كذا في الروح (٢ : ٥٩) .

ولعل قوله : ولا يخفى ما فيه إشارة إلى أن إتمامه بعد الانفجار لا يقتضى

الشروع فيه قبله ، لأن إتمام الشئ لا يكون إلا في محله ونخل الصيام بعد الانفجار إجماعاً . لكن للنص أن يقول : أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار والصيام اسم للركن لا للشرط ، فلا يقتضى إلا تأخير الإمساك عن الليل دون تأخير شرائطه ، والنية من الشرائط دون الأركان . وأيضاً ينبغى أن يوجد الإمساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلاً ليصير المأمور ممثلاً ، ولن يكون الإمساك صوماً شرعياً بدون النية ، فلا بد منها فى أول جزء من أجزاء النهار ، حقيقة بأن يتصل به أو حكماً بأن يحصل فى الليل ويجعل باقياً إلى الآن ، كذا فى التفسير الأحمدي عن التلويح (ص ٥٠) .

دليل وجوب الكفارة فى المفطرات الثلث جميعاً : وفى الآية دلالة على تمام حد الصوم أعنى الإمساك عن الأكل والشرب والوطى نهاراً مع النية . وبها احتج صاحب الهداية على حد الصوم ومقداره ، ولما كان حله الإمساك عن المفطرات يكون المفطرات الثلث نقيض الصوم ، فتجب الكفارة بأياها كانت ؛ لا كما قيل : إن الجماع محظور الصوم ، والآخران نقيضه ، فوقع الجنابة فى الأول على نفس الصوم فيجب الكفارة ، ولم يبق الصوم فى الآخرين فلم يجب الكفارة . ذكره فى التلويح . ولعله أخذه من تغيير الأسلوب فى النص ، حيث ذكر الإحلال فى بيان الوطى ولفظ الأمر فى بيان الآخرين ، ولكن الأمر ليس كذلك ، لأن الوطى فى ليالى رمضان قد وقع من أجلاء الصحابة قبل الإباحة فذكره بلفظ الإحلال والأكل والشرب ، قد صبر عنه صرمة بن أنس الغنوى فأمر بالإطلاق توسعة وشفقة على الناس . كذا فى التفسير الأحمدي (ص ٥٠) .

حكم الأكل والشرب لمن شك فى طلوع الفجر : واستدل بها أيضاً على جواز الأكل مثلاً لمن شك فى طلوع الفجر ، لأنه تعالى أباح ما أباح مغياً بتبينه ولا تبين مع الشك ، كذا فى الروح (٢ : ٥٨) . وقال الجصاص : قد اختلف أهل العلم فى حكم الشاك فى الفجر ، فذكر أبو يوسف فى الإملاء أن أبا حنيفة

قال : يدع السحور إذا شك في الفجر أحب إلى ، فإن تسحر فصومه تام . وهو قولهم جميعا في الأصل . وقال : إن أكل فلا قضاء عليه . وحكى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه إن أكل وهو شك قضى يوما ، وقال أبو يوسف : ليس عليه في الشك قضاء (ما دام شاكا ، وإذا تبين أنه أكل بعد الفجر فعليه القضاء عندهم جميعا) . وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه : إن كان في موضع يستبين الفجر ويرى مطلعته من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستبين له الفجر ، وهو قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . وإن كان في موضع لا يرى فيه الفجر أو كانت مقمرة وهو يشك في الفجر فلا يأكل ، وإن أكل فقد أساء . وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع قضى ، وإلا لم يقض ، وسواء كان في سفر أو حضر . وهذا قول أبي يوسف وزفر ، وبه نأخذ . وكذلك روى عنهم في غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار :

قال الجصاص : وينبغي أن يكون رواية الأصل ورواية الإملاء محمولين على ما رواه الحسن بن زياد ، لأنه فسر ما أجملوه في الروایتين الأخريين ، ولأنها موافقة لظاهر الكتاب . قال تعالى : حتى يتبين لكم الخيط الأبيض الآية » فأباح الأكل إلى أن تبين ، والتبين إنما هو حصول العلم الحقيقي ، ومعلوم أن ذلك إنما هو في حال يمكنهم فيها الوصول إلى العلم الحقيقي بطلوعه ، وأما إذا كانت ليلة مقمرة أو ليلة غيم أو في موضع لا يشاهد مطلع الفجر فإنه مأمور بالاحتياط للصوم ، إذ لا سبيل له إلى العلم بحال الطلوع ، فالواجب عليه الإمساك استبراء لدينه ، لقوله ﷺ : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة » وقوله : « إن لله حمى وأن حمى الله ما حرم ، وأنه من رجع حول الحمى يوشك أن يخاطبه » وأنه من يخاطب الربية يوشك أن يحسر » وقوله : « من اتقى الشبهات استبرأ دينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام » فهذه الأخبار تمنع من الإقدام على المشكوك فيه أنه من المباح

أو من المخطور فوجب استعمالها ، فاستعملنا قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الآيات » في من يمكنه معرفة طلوعه في أول أحواله ، هذا هو مذهب أصحابنا ، وحجابه فيما ذكرناه انتهى ملخصاً (١ : ٢٣١) .

وقال ابن العربي : كما أن السنة تعجيل الفطر مخالفة لأهل الكتاب كذلك السنة تقديم الإمساك إذا قرب الفجر عن مخطورات الصيام . ومن العلماء من جوز الأكل مع الشك في الفجر حتى يتبين ، منهم ابن عباس والشافعي لقوله تعالى : « حتى يتبين » : ولأن النبي ﷺ قال : « وكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم » - وكان رجلاً أعمى لا ينادى حتى يقال له : أصبحت أصبحت - وتأوله علمائنا قاربت الصباح قاربت تبين الخط ، وهو الأشبه بوضع الشريعة وحرمة العبادة ، لقوله ﷺ : « يوشك من يرعى حول الحمى أن يقع فيه » . وإذا جاء الليل فأكلت لم تخف مواقة مخطور ، وإذا دنا الصباح لم يحل لك الأكل لأنه ربما أو قعلك في المخطور غالباً انتهى (ص ٣٩) . فالذى ورد في استحباب تعجيل الفطر وتأخير السحور محمول على أن لا يؤخر الفطر بعد التيقن بالغروب ، وأن يؤخر السحور ما لم يخف الصباح فافهم .

العبرة لأول طلوع الفجر الثاني دون انتشاره : ودل ذلك على أن العبرة لأول طلوع الفجر الثاني لا لاستطازته وانتشاره ، خلافاً لما رجحته في الإعلاء من الاعتبار بالانتشار تبعاً لما مال إليه أكثر العلماء ، لكون النص قد علق الحكم على التبين ولا يكون إلا بالانتشار . وهذا إنما كان يصح لو كان النص علق الحكم على تبين الفجر ؛ وأما إذا غلقه على تبين خط الفجر من خط الليل فلا ، فإن تبين هذا الخط من ذلك إنما يكون في أول طلوع الفجر وعند الانتشار ينمحي خط الليل كما هو مشاهد فافهم . وعمل سيدي حكيم الأمة على تقديم الإمساك عن مخطورات الصوم إذا قرب الفجر وهو الأحوط ، بل لا يجوز خلافه ، لما فيه من خشية الوقوع في المخطور . والله تعالى أعلم .

يجب القضاء على من تسحر بعد الفجر بظن الليل ، أو أفطر وهو يظن أن الشمس قد غربت ولم تغرب : قال الجصاص : وفيه الدلالة على أن من أكل بعد طلوع الفجر وهو يظن أن عليه ليلا ، أو أكل قبل غروب الشمس وهو يرى أن الشمس قد غابت ثم تبين له (خلافة) فعليه القضاء ، لقوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » وهذا لم يتم الصيام . لأن الصيام هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع (من الفجر إلى الليل) وهو لم يمك ، فليس هو بصائم . وقد اختلف السلف في ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد ، والحكم : إن صومه تام ولا قضاء عليه ، هذا في المتسحر الذي يظن أن عليه ليلا . وقال مجاهد : لو ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم علم أنها لم تغب كان عليه القضاء . فرق بين المتسحر وبين المنظر ، قال : لأن الله تعالى قال : « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود فالتزموه » فلو لم يتبين فالأكل له مباح فلا قضاء عليه فيها أكل قبل أن يتبين له طلوع الفجر . وأما الذي أفطر على ظن منه بغيوبة الشمس فقد كان صومه يقينا فلم يكن جائزا له الإفطار حتى يتبين غروب الشمس . وقال محمد بن سيرين ، وسعيد بن جبيرة ، وأصحابنا جميعا ومالك ، والثوري ، والشافعي : يقضى في الحالين إلا أن مالكا . قال في صوم التطوع : يمضى فيه ، وفي الفرض يقضى .

الجواب عن حديث عمر : « ما تجانفنا لإثم ، والله لا نقضيه » : وروى الأعمش عن زيد بن وهب أن عمر أفطر هو والناس في يوم غيم ثم طعت الشمس . فقال : « ما تجانفنا لإثم ، والله لا نقضيه » . وروى عنه أنه قال : « الخطب يسير ، نقضى يوما » . وظاهر قوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » يقضى ببطلان صومه إذا لم يتممه ، ولم تفصل الآية بين من أكل جاهلا بالوقت أو علما به انتهى (٢ : ٢٤٠) .

قلت : أثر عمر أخرجه البيهقي في سننه ورجح رواية القضاء لورودها من جهات متعددة ، قال : وفي تظاهر الروايات عن عمر بن الخطاب في القضاء دليل

على خطأ رواية زيد بن وهب في ترك القضاء . وكان يعقوب بن سفيان الفارسي يحمل على زيد بن وهب بهذه الرواية المخالفة للروايات المتقدمة وبعدها مما خولف فيه ، وزيد ثقة ، إلا أن الخطأ غير مأمون . ثم قواه بما رواه عن صهيب نحو القصة وقال : « أتموا صيامكم إلى الليل ، واقضوا يوما مكانه » انتهى (٤ : ٢١٦) . وقصة عمر أخرجه محمد بن الحسن الإمام في الآثار له : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال : أفطر عمر بن الخطاب وأصحابه في يوم غيم ظنوا أن الشمس قد غابت ، قال : فطلعت الشمس ، فقال عمر : « ما تعرضنا لحنف ، ثم هذا اليوم ثم نقضى يوما مكانه » (ص ٤٥) وأخرجه كذلك أبو يوسف في الآثار له (ص ١٨٠) . وفيه دليل على وجوب الإمساك عن المفطرات على من تسحر بعد الفجر يظنه ليلا ، أو أفطر وهو يظن أن الشمس قد غربت .

الجواب عن حجة الخصم : فإن قيل : قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض إلخ » يدل على أنه ما لم يتبين له ذلك ، فالأكل له مباح . قلنا : قد تقدم أنه محمول على من أمكنه استبانة طلوع الفجر والوصول إلى علمه من جهة اليقين ، بأن يكون عارفا به وليس بينه وبينه حائل . وهو محمل ما رواه البيهقي في سننه عن ابن عمر أنه كان يقول : لو نودى بالصلوة والرجل على امرأته لم يمنعه ذلك أن يصوم ، إذا أراد الصيام قام واغتسل ثم أتم صيامه (٤ : ٢١٩) . أى إذا كان المؤذن عارفا بالوقت يؤذن قبل طلوع الفجر شيء كما هو السنة في رمضان ، قاله ابن العربي ، كما مر عن قريب . فن كان عارفا بالوقت ثم لم يستبين له الفجر فإن هذا لا يكون إلا من تقربطه في تأمله وترك مراعاته ، ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الإقدام على الأكل . وإن كان ممن لا يعرف الفجر بصفته ، أو بينه وأبينه حائل أو قمر ، أو ضعف بصر ، أو نحو ذلك فهذا أيضاً لا يجوز له العمل على الظن ؛ بل عليه أن يصبر إلى اليقين ولا يأكل وهو شاك ، وإذا كان كذلك لم يسقط عنه القضاء بتركه الاحتياط للصوم فافهم .

من أصبح مقباً صائماً ثم سافر لا يجوز له الإفطار في يومه ذلك : قال الجصاص :

ومن دلالات قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » أن من أصبح مقبياً صائماً ثم سافر أنه لا يجوز له الإفطار في يومه ذلك ، بدلالة ظاهر قوله : « ثم أتموا إلخ » (لكونه قد أصبح مخاطباً بالأمر بالإتمام) ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في الصوم وبين من أقام .

يفسد صوم المكروه على الأكل وصوم من جن في صياحه فأكل : ويوجب أيضاً إبطال صوم المكروه على الأكل ، لأنه لم يتمه على ما قدمنا . وكذلك إبطال صوم من جن فأكل في حال جنونه ، لأن الله تعالى حكم بصحة الصوم لمن أتمه إلى الليل ، فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه إلى الليل ، فيلزمه القضاء ، ولا يصح قياس المجنون على الناسي ، لأن الجنون غير النسيان وقال أصحابنا في الآكل ناسياً : القياس أن يجب القضاء وأنهم تركوا القياس للأثر ، والنص الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده كما تقرر في الأصول .

قال : ولا خلاف في أنه إذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الأكل والشرب والجماع وسائر ما حظر عليه الصوم . وقوله عليه السلام : « إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم » يوجب أن يكون مفطراً بغروب الشمس أكل أو لم يأكل لأن الصوم لا يكون بالليل .

حكم الوصال في الصوم : ولذلك نهى النبي ﷺ عن الوصال ، لأنه يترك الطعام والشراب وهو مفطر . والوصال أن يمكث يومين أو ثلاثة لا يأكل شيئاً ولا يشرب ، فإن أكل أو شرب في أى وقت كان شيئاً قليلاً فقد خرج من الوصال . وقد روى ابن الهاد عن عبد بن خباب عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الوصال قالوا : يا رسول الله ، إنك تواصل ! فقال : « إنكم لستم كهيتي ، إني أبيت لي مطعم يطعمني وساق يسقيني فأبكم واصل فن السحر إلى السحر » فأخبر أنه إذا أكل أو شرب سحراً فهو غير موصل ، وأخبر عليه السلام أنه لا يواصل لأن الله يطعمه ويسقيه . ومن يقول : إن النبي ﷺ كان

خصوصا بإباحة الوصال دون أمته ، وقد أخبر عليه السلام أن الله يطعمه ويسقيه ؛ ومن كان كذلك فلم يواصل . والله أعلم بالصواب انتهى ملخصا (ص ٢٤٢) .

وفيه حمل الطعام والشراب في حقه ﷺ على الحسى ، والأظهر أنه إنما كان معنويا وإلا فلا يكون مواصلا مع الحسى ؛ وقد ثبت أنه ﷺ واصل بهم يومين وليلتين ، ثم رأوا الحلال فقال : لو تأخر الحلال لزدتكم ، كلنكل لهم . أخرجاه في الصحيحين من حديث الزهري عن أبي هريرة به . فقد ثبت النهى عنه من غير وجه ، وثبت أنه من خصائص النبي ﷺ ، وأنه كان يقوى على ذلك ويعان وكان كما قال الشاعر :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد

هل لما كان يقوى على ذلك ويعان أن يواصل ؟ : وهل لمن كان يقوى على ذلك ويعان أن يواصل كما واصل النبي ﷺ ، فقال بعض السلف : نعم ، لأنه ﷺ إنما نهى الناس عنه لكونهم ليسوا كهنته ؛ فمن كان كهنته في ذلك جاز له الوصال . وقد روى ابن جرير عن عبد الله ابن الزبير وغيره من السلف أنهم كانوا يواصلون الأيام المتعددة ، وحمله منهم على أنهم كانوا يفعلون ذلك رياضة لأنفسهم لا أنهم كانوا يفعلونه عبادة . والله أعلم . والأولى ما ذكرته ، فإن الرياضة لا تكون بالمنهى عنه . ويحتمل أنهم فهموا من النهى أنه إرشادى من باب الشفقة ، كما جاء في حديث عائشة عند الشيخين : « نهى عن الوصال رحمة لهم » فكان ابن الزبير وابنه عامر ومن سلك سبيلهم يتجشمون ذلك ويفعلونه لأنهم كانوا يجدون قوة عليه . وقد روى عن ابن الزبير أنه كان يواصل سبعة أيام ، ويصبح في اليوم السابع أقواهم وأجلدهم . كذا في تفسير ابن الكثير انتهى (١ : ٢٢٤) . فنى ابن الزبير ومثله سلف لمن كان يواصل أياما عديدة من الصوفية ، والله أعلم .

دليل لزوم الإتمام على من دخل في صوم التطوع : وفيه الدلالة على أن من دخل في صوم التطوع لزمه إتمامه ، وذلك لأن قوله : « أحل لكم ليلة الصيام

الرفث إلى نسائكم » عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صبيحتها (وهذا بالانفاق) ، وغير جائز الاقتصار به على ليالي رمضان دون غيره . ولما كان حكم اللفظ مستعملا في إباحة الأكل والشرب في ليالي صوم التطوع ثبت أنها مرادة باللفظ ، فإذا كان كذلك وقد عطف عليه قوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » اقتضى ذلك لزوم إتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعا كان أو فرضا ، وأمر الله تعالى على الوجوب ، فغير جائز لمن دخل في صوم لتطوع الخروج منه بغير عذر . وإذا لزمه إتمامه فقد صح عليه وجوبه ، فلو أفسده لزمه قضاءه كسائر الواجبات . فإن قيل : الآية نزلت في صوم الفرض فوجب أن يكون مقصور الحكم عليه ، قلنا : نزول الآية على سبب لا يمنع اعتبار عموم اللفظ ، لأن الحكم للفظ لا للسبب ، ولو كان الحكم في ذلك مقصورا على السبب لوجب أن يكون خاصا في الذين اختاروا أنفسهم منهم ، فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم دل على أن الحكم غير مقصور على السبب وأنه عام في سائر الصيام ، كهو في سائر الناس في صوم رمضان ، فصح وجه الاستدلال بقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » على لزوم الصوم بالدخول فيه . قاله الجصاص (١ : ٢٣٤) .

وهذا قول النخعي ، وأبي حنيفة . ومالك قالوا ، يلزم التطوع بالشرع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر ، فإن خرج قضاءه . وقال الثوري ، والشافعي ، وأحمد ، وإمحق : يستحب له إتمامه ولا يلزمه ، فإن أفسده فلا قضاء عليه .

الجواب عن حجة الخصم : واحتجوا بما روى مسلم وأبو داود والنسائي - واللفظ له - عن عائشة قالت : « دخل على رسول الله يوما فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلت : لا قال : فإني صائم . ثم مررت بعد ذلك اليوم وقد أهدى لنا حيس فخبأت له منه وكان يجب الحيس ، قلت : يا رسول الله إنه أهدى لنا حيس فخبأت لك منه . قال : ادنيه ، أما أني قد أصبحت وأنا صائم . فأكل منه ثم

قال: إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة فإن شاء أمضاها وإن شاء حبسها». قلت: قوله: «إنما مثل صوم التطوع إلخ» ليس بمرفوع؛ وإنما هو من قول مجاهد رواه مسلم في الصحيح وزاد فيه: «قال طلحة: فحدث مجاهد بهذا الحديث فقال: ذاك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها». ولا حجة في قول مجاهد، فقد اتفق الجميع على أن المتصدق بصدقة تطوعا إذا قبضها من تصدق عليه بها لا يرجع فيها لما فيه من إبطال القرية، فكذلك الداغل في صلاة أو صوم تطوعا غير جائز له الخروج فيها لما فيه من إبطال ما تقدم منه، فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة ومن أكل في بعض النهار فقد أخرج نفسه من صوم ذلك اليوم وأبطل به حكم ما فعله، كالراجع في الصدقة المقبوضة يلزمه ردها على المتصدق بها عليه فافهم.

تصحیح زیادة «أقضى يوما مكانه» في حديث عائشة: وحديث عائشة هذا رواه محمد بن عمرو بن العباس ثنا سفيان بن عيينه عن طلحة بن يحيى عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة قالت: دخل على النبي ﷺ فقلت: خبأنا لك حيسا، فقال: إني كنت أريد الصوم ولكن قريبه، وأقضى يوما مكانه». ولم ينفرد به محمد بن عمرو كما زعمه الدارقطني، فقد رواه الطحاوي ثنا المزني ثنا الشافعي أبناء سفيان فذكر الحديث وزاد في آخره: «سأصوم يوما مكانه» قال المزني: قال الشافعي: سمعت سفيان عامة مجالسه لا يذكر فيه: «سأصوم يوما مكانه» ثم عرضته عليه قبل أن يموت بسنة فأجاب فيه «سأصوم يوما مكانه» كذا في سنن البيهقي. وقال ابن الترمكاني: هذه زيادة من ثقة قد أصر عليها فهي مقبولة، وقد تأيدت بما سنذكره إن شاء الله تعالى.

الجواب عما روى عن ابن مسعود وابن عباس في هذا الباب: وأما ما رواه البيهقي وغيره عن ابن مسعود أنه قال: «إن شئت أفطرت، وإن شئت صمت» وعن ابن عباس: «كان لا يرى بأسا أن يفطر الإنسان في صيام

التطوع » وعن جابر نحوه . فليس في ذلك كله ولا في حديث عائشة المتقدم نفي القضاء (وغاية ما فيه جواز الإفطار لأجل الجوع ، ولا نزاع فيه فإن ذلك عذر » . وقد روى البيهقي نفسه عن ابن عباس القضاء ، وقال ابن أبي شبة : ثنا وكيع عن مسعر عن حبيب عن عطاء عن ابن عباس قال : « إذا أصبح أحدكم صائما فبدا له أن يفطر فليصم يوما مكانه » لفظ ابن أبي شبة : « يقضى يوما مكانه » . وحبيب هو ابن أبي ثابت . وعطاء هو ابن يسار . وهذه سند صحيح . وقال ابن أبي شبة أيضا ثنا : إسماعيل بن إبراهيم عن عثمان التيمي عن أنس بن سيرين « أنه صلم يوم عرفة فعطش عطشا شديدا فأفطر ، فسأل عدة من أصحاب النبي ﷺ فأمروه أن يقضى يوما مكانه » وهذا سند على شرط الشيخين ، ما خلا التيمي وهو من رجال الأربعة وثقه ابن سعد وابن سفيان والدارقطني .

تصحيح حديث عائشة في وجوب القضاء : وروى البيهقي من طريق مالك وغيره عن الزهري قال : بلغني أن عائشة وحفصة رضي الله عنهما صبحتا صائمتين متطوعتين فأهدى لهما طعام فأفطرنا عليه ، فدخل عليهما النبي ﷺ قالت عائشة : « فقلت حفصة - وبدرتني نالكلام ، وكانت ابنة أبيها - : يا رسول الله ، إني أصبحت أأفطرنا ، فأفطرنا عليه ، فقال رسول الله ﷺ : اقضيا مكانه يوما آخر » . قال البيهقي : هكذا رواه ثقات الحفاظ من أصحاب الزهري عنه منقطعا : فذكر منهم عبيد الله بن عمر ويحيى بن سعيد وأخرجه أبو عمر (ابن عبد البر) من حديث أبي خالد الأحمر عن عبيد الله بن عمر ويحيى بن سعيد وحجاج بن أرطاة كلهم عن الزهري عن عروة : أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين الحديث . وقال البيهقي : إن جعفر بن برقان ، وصالح بن أبي الأخضر ، وسفيان بن حسين رَوَوْه كذلك عن الزهري متصلا .

قلت : وكذلك رَوَاهُ محمد بن أبي حفصة عن الزهري - ذكره الترمذي -

ورواه صالح بن كيسان كذلك عن الزهري - ذكره صاحب التمهيد - وقد روى عن زميل عن عروة كذلك مسندا ، وروته عمرة كذلك عن عائشة وهما أحسن حديث في هذا الباب إسنادا ، كذا قال أبو عمر ثم أخرج الأول من طريق أبو داود : ثنا أحمد بن صالح ثنا عبد الله بن وهب أخبرني حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عائشة نحوه . ثم أخرجه من جهة النسائي : أنا الربيع أنا ابن وهب أخبرني حيوة وعمر بن مالك عن ابن الهاد كذلك سواء . وأخرج الثاني من طريق النسائي أن أحمد بن عيسى عن ابن وهب عن جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة . انتهى ما ذكره أبو عمر . والحديث الأول سكت عنه أبو داود في سننه ، والثاني - أي حديث جرير - أخرجه ابن حبان في صحيحه (فلو سلمنا ما حكاه ابن جريج وسفيان بن عتيبة أن الزهري أنكر سماعه من عروة هذا الحديث فقد ثبت من غير طريق الزهري عن عروة وعمرة أنها روياه عن أم المؤمنين عائشة مثل ما أرسله الزهري عنها ، والمرسل إذا روى من طريق آخر مسندا ولو ضعيفا فهو حجة عند الكل كما مر في مقدمة الإعلاء وكذلك إذا روى من وجه آخر مرسلا ، وههنا كذلك) . وفي مصنف ابن أبي شيبة ، ثنا عبد السلام عن خصيف عن سعيد بن جبير « أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين فأفطرتا ، فأمرهما النبي ﷺ بقضائه » . وهذا الحديث يوثقه ظاهر قوله ﷺ : « لا ، إلا أن تطوع » أي لا يلزمك شيء غير هذا إلا أن تطوع فيلزمك . إذا الأصل في الاستثناء هو الاتصال انتهى من الجوهر النقي (٤ : ٢٨٠) .

وقال الجصاص بعد ما سرد طرقا عديدة لحديث عائشة هذا : فهذا آثار مستقبضة قد رويت من طرق وفي كلها الأمر بالقضاء . ويدل على وجوب القضاء ما رواه أبو داود : ثنا مسدد ثنا عيسى بن يونس ثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : من ذرعه قى وهو صائم فليس عليه قضاء ، وإن استقاء فليقض » وفيه إيجاب القضاء على من

استقاء عمدا (وهو أدنى منزلة من الأكل والشرب ، فأولى أن يكون موجبا للقضاء) ولم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضا (ص ٢٣٧) .

ويحتاج في مثله أيضا بقوله تعالى : « وأوفوا بعهدهم الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها - إلى قوله - ولا تكونوا كآلتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا » جعله الله مثلا لمن عهد الله عهدا ثم لم يف به ، وهو عام في كل من دخل في قرية ، فيكون منها عن نقضها قبل إتمامها ، لأنه متى نقضها فقد أفسد ما مضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ، وبصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد فتلها بقواها . ونزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها ، وقد بينا ذلك في مواضع . ويدل عليه أيضا قوله تعالى : « ولا تبطلوا أعمالكم » . وقد علمنا أن أقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل وفي الصلاة ركعتان ، ولا تصح النوافل إلا حسب موضوعها في الفروض بدليل أنها تحتاج إلى استيفاء شروطها مثل ما شرط في الفروض ، فتي دخل في شيء منه ثم أفسده قبل إتمامه فقد أبطله وأبطل ثواب ما فعله منه . وقوله تعالى : « ولا تبطلوا أعمالكم » يمنع الخروج منه قبل إتمامه ، وإذا لزمه إتمامه ففسد وجب عليه قضاءه . كما هو حكم سائر الواجبات . قاله الجصاص أيضا (١ : ٢٣٥) .

وفي الجوهر النقي عن التمهيد : روى وكيع عن سيف بن سليمان المكي عن قيس بن سعد عن داود بن أبي عاصم عن سعيد بن المسيب : « خرج عمر يوما على أصحابه فقال : إني أصبحت صائما فمرت بي جارية فوقعت عليها ، فأترون ؟ فلم يألوا ما شكوا فيه فقال له علي : أصبت حلالا ، وتقضى يوما مكانه . فقال له : عمر أنت أحسنهم فتيا » (٤ : ٢٨١) . وهذه بمحض من الصحابة ، فكان إجماعا . نعم ! قد دلت الآثار على كفاية أدنى عذر للفطر من صوم التطوع بخلاف صوم الفرض فلا يجوز فطره إلا لعذر قوي ، والقضاء واجب في الحالين جميعا بمقتضى ما ذكرنا من الآيات والأحاديث .

الجواب عن حديث أم هاني في الباب : واحتجوا أيضا بحديث أم هاني قالت : دخل على النبي ﷺ يوم فتح مكة فناولني فضل شرا به فشرته فقلت : يا رسول الله ، إني كنت صائمة وإني كرهت أن أرد سؤرك . فقال : « إن كان قضاء من رمضان فصومي يوما مكانه ، وإن كان تطوعا فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه » . رواه البيهقي من طريق حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هارون بن بنت أم هاني أو بن بن أم هاني عنها . وهذا الحديث مضطرب متنا وسندا أما اضطراب مثله فظاهر . وقد ذكر فيه أنه كان يوم الفتح ، وهي

أسلمت عام الفتح وكان الفتح في رمضان ، فكيف يلزمها قضاء ؟ (وكيف يتصور أن تصوم تطوعا في رمضان وهي مقيمة صحيحة ؟ وكيف يمكن أن تفسد صوم الفرض لسؤر رسول الله ﷺ ؟ فإن ذلك ليس من الأعداء المبيحة للفطر عن صوم الفرض) . وأما اضطراب سنده فأختلف على سماك فيه فتارة رواه عن أبي صالح ، وتارة عن جعدة ، وتارة عن هارون . وأبو صالح فيه مقال ، قد كذب به بعضهم . وأما هارون فمجهول الحال قاله ابن القطان ، واختلف في نسبته فقيل : ابن أم هاني ، أو قيل : بن بن أم هاني ، وقيل : بن بنت أم هاني . وقد رواه النسائي من غير طريق سماك وليس فيه قوله : « فإن شئت فاقضيه ، وإن شئت فلا تقضيه » . وقد روى البيهقي هذا الحديث في الباب الذي قبل هذا من رواية حاتم بن أبي صغيرة وأبي عوانة كلاهما عن سماك ، وليس فيه هذا اللفظ . وأخرجه النسائي كذلك من رواية أبي الأحوص عن سماك . وأخرجه الطحاوي كذلك من رواية قيس بن ربيع عن سماك بغير هذا اللفظ .

واحتجوا أيضا بما رواه البيهقي وغيره عن أبي سعيد الخدري قال : « صنعت لرسول الله ﷺ طعاماً فأتاني هو وأصحابه ، فلما وضع الطعام قال رجل من القوم : إني صائم ، فقال رسول الله ﷺ : دعاكم أخوكم وتكلف لكم ، ثم قال له

أفطر وصم يوما مكانه إن شئت ». قلت : أخرجه الدارقطني من حديث الخدرى ومن حديث جابر وليس فيها قوله : « إن شئت ». وكذا أخرجه البيهقي في أبواب الوليمة من حديث الخدرى ، كذا في الجوهر النقي (١ : ٢٧٩) . ولو سلمنا صحة فنقول : قوله : « إن شئت » راجع إلى قوله : « أفطر » دون قوله : « صم يوما مكانه » والمعنى إن شئت أن تفطر فافطر وصم يوما مكانه . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد »

لا اعتكاف إلا بصوم : مسألة هو بمنزلة الاستثناء من قوله : « فالآن باشروهن - إلى قوله - من الفجر » ، لأنه لما فهم من الآية أن الإمساك عن الرفث مختص بنهار الصائم لا بليته ولا بسائر أيام السنة ولياليها عقب إباحة الرفث فيها سوى نهار رمضان بخطره في حال الاعتكاف ، فقيس : ولا تبashروهن أيها الصائمون وأنتم عاكفون في المساجد ، فكأنه قال : فالآن باشروهن إلى الفجر إلا أن تكونوا عاكفين فلا تبashروهن أصلا ، والأصل في الاستثناء الاتصال ، فدل على أن العاكفين لا يكونون إلا صائمين ، وأنه لا اعتكاف إلا بصوم .

ويؤيده ما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل « ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع » (أى في مسجد جماعة) . وما رواه الحاكم عنها مرفوعا « لا اعتكاف إلا بصيام » وهو صحيح على القاعدة ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير ، كما في الإعلال . وصحح البيهقي وقفه على عائشة ، وجعل الرفع وهما . ورده ابن التركماني في الجوهر النقي بأن البيهقي رواه من حديث عقيل عن ابن شهاب ، وأبو داود من حديث عبد الرحمن بن إسحق عن ابن شهاب بلفظ « السنة من اعتكف أن يصوم » . ومنه المحدثين أن الصحابي إذا قال : السنة كذا فهو مرفوع . وذكر سنة الصوم للمعتكف مع ترك المس والخروج دليل على أن المراد الوجوب لا السنة المصطلح عليها ، ثم ذكر البيهقي

رواية هشيم عن عمرو عن أبي فاختة عن ابن عباس قال : « لا اعتكاف إلا بصوم » ، وأن ابن عيينه رواه عن عمرو بسنده ولفظه : « يصوم المجاور يعنى المعتكف » وأن ابن عيينة خطأ هشيا .

قلت : رواه عبد الرزاق عن الثورى عن ابن أبي ليل عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال : « من اعتكف فعليه الصوم » . ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن وكيع عن ابن أبي ليلى بسنده ولفظه : « لا اعتكاف إلا بصوم » . وروى ابن أبي شيبة أيضا عن ليث عن حفص عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعائشة قالا : « لا اعتكاف إلا بصوم » . وروى أيضا عن ابن علي عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال : « الصوم عليه واجب » . وكل هذا شاهد لرواية هشيم . وعلى تقدير أن يكون الصحيح رواية ابن عيينة فقلوه : « يصوم المجاور » خبر بمعنى الأمر ، فلا فرق في المعنى بين اللفظين . وأما ما رواه البيهقي عن طاووس عن ابن عباس : « ليس على المعتكف صيام » ، إلا أن يجعله على نفسه « فقد تفرد به عبد الله بن محمد بن نصر الرملى ، كما اعترف به البيهقي ، وذكر ابن القطان أنه مجهول الحال . وقد تقدم أن أبا فاختة ومقسما رواه عن ابن عباس خلاف ذلك ، وتقديم أيضا أن عطاء رواه عنه خلاف ذلك . ورواية ثلاثة أولى من واحد ، على أن طاووسا أيضا اختلف عليه فروى عنه عن ابن عباس وجوب الصوم عليه . وأخرج الطحاوى اشتراط الصوم على المعتكف (عن ابن عمر) وعلى وابن المسيب وعروة انتهى (٤ : ٣١٩) .

الجواب عن حجة من جوز الاعتكاف بغير صوم : واحتج من ذهب إلى تجوز بغير صوم - ومنهم الشافعى - بأن المعتكف يدخل عليه الليل وهو معتكف مع أنه لا صوم في الليل ، فليس الصوم لازما له . ولكن المانعيه وهم أبو حنيفة وأصحابه ، ومالك وأصحابه ، والثورى وأصحابه أن يقولوا : لو كان بقاء المعتكف على اعتكافه في الليل وليس بصائم فيه دليلا على جواز الاعتكاف بغير صوم لكان خروج المعتكف عن المسجد الذى هو موضع الاعتكاف إلى حاجة الإنسان وبقاءه

على اعتكافه في الطرقات والمنازل حتى يعود إلى المسجد دليلا على جواز الاعتكاف في غير المساجد ، ولكن ليس فليس ، مع أن الخروج بفعله ودخول الليل لا يفعله . وما روى عن يعلى بن أمية أنه كان يجلس في المسجد ساعة ويعد ذلك اعتكافا ، لا يصح عنه ، لأن عطاء يرويه عنه وليس له سماع منه ، ولئن صح فإنه سمي نفسه معتكفا بالعود والإقبال على الذكر فيه على معناه اللغوي ، قال تعالى : « سواء العاكف فيه والباد » ولم يكن على الاعتكاف المختلف فيه ، بل على تساوى الجلوس فيه ، وأنه ليس بعضهم أولى ببعض ، كذا في المعتصر من مشكل الآثار (١ : ٩٩)

قلت : وصحة الاعتكاف بالليل مع عدم الصوم فيه غير مانع أن يكون من شرطه ، فإن اللبث بمنى قربة لأجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمي يفعله في غد ، وكذلك الاعتكاف بالليل صحيح لصوم يستقبله في غد والله أعلم . وأيضا لما كان الاعتكاف اسما مجملا كان مفتقرا إلى البيان فكل ما فعله النبي ﷺ في اعتكافه فهو وارد مورد البيان ، فيجب أن يكون على الوجوب ، لأن فعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب إلا ما قام دليله ، ولم يثبت أنه ﷺ اعتكف بغير صوم ولا مرة ، و ثبت عنه لا اعتكاف إلا بصوم كامر ، فوجب أن يكون الصوم من شروطه التي لا يصح إلأيه .

قوله ﷺ لعمر رضي الله عنه : « اعتكف وصم » والجواب عن تعطيل من علله : ويدل على ذلك ما رواه أبو داود ثنا أحمد بن إبراهيم حدثنا أبو داود حدثنا عبد الله بن بديل ابن ورقاء الليثي عن عمرو بن دينار عن ابن عمر أن عمر جعل عليه في الجاهلية أن يعتكف ليلة أو يوما عند الكعبة ، فسأل النبي ﷺ فقال : « اعتكف وصم » وأما ما رواه البيهقي والدارقطني عن علي بن عمر الحافظ وأبي بكر النيسابوري أنهما ضعفا ابن بديل هذا وقالا : تفرد بذكر الصوم ، والثقات من أصحاب عمر ولم يذكروه . ففيه أن كلاهما متأخران ، وفي الميزان : غمزه الدارقطني ومشاه غيره

وقال ابن عدى : لا أعلم للمتقدمين فيه كلاماً فأذكره ، وذكر ابن أبي حاتم عن ابن معين أنه قال : فيه مكى صالح ، وذكره أبو حفص بن شاهين في الثقات وقال مكى صالح ، وذكره ابن حبان أيضاً في كتاب الثقات . وزيادة الثقة مقبولة ، ومن لم يذكر الشئ ليس بحجة على من ذكره . كذا في الجوهر النقي (٤ : ١٧)

ولاحظة فيما رواه البخارى عن عمر أنه قال : « يا رسول الله ، إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد ، فقال له النبي ﷺ : اوف بنذرك فاعتكف ليلة » فإن شعبة رواه عن عبيد الله عند مسلم بلفظ « يوماً » بدل « ليلة » . قال صاحب التنقيح : ويمكن الجمع في حديث عمر بين اللفظين بأن يكون المراد اليوم مع ليلة أو الليلة مع اليوم ، وحينئذ فلا يكون فيه دليل على صحة الاعتكاف بغير صوم (زبلى ١ : ٤٦٣) قال الجصاص : اختلف فيه فقهاء الأمصار فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، ومالك ، والثوري ، والحسن بن صالح : لا اعتكاف إلا بصوم . وقال الليث بن سعد : الاعتكاف في رمضان والجوار في غير رمضان ، ومن جاور فعله ما على المعتكف من الصيام وغيره . وقال الشافعي : يجوز الاعتكاف بغير صوم انتهى (١ : ٢٤٥) .

أقل مدة الاعتكاف يوم ولا حد لأكثره : وبالجمله قول أبي حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون في هذا الباب . ومقتضاه أن لا يجوز اعتكاف ليلة مفردة ، ولا بعض يوم وليلة وبعض يوم ، لأن الصوم المشروط له لا يصح في أقل من يوم . ويحتمل أن يصح في بعض اليوم إذا صام اليوم كله ، لأن الصوم المشروط وجد في زمن الاعتكاف ، ولا يعتبر وجود الشروط في زمن الشرط كله . قال الجصاص : قد اختلف الفقهاء في مدة الاعتكاف فقال أبو حنيفة ؛ وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والشافعي : له أن يعتكف يوماً وما شاء وقد اختلف الرواية عن أصحابنا في من دخل في الاعتكاف من غير إيجاب بالقول في إحدى الروايتين : هو معتكف مادام في المسجد ، وله أن يخرج متى شاء بعد أن يكون صائماً في مقدار

لبثه فيه . والرواية الأخرى - وهى فى غير الأصول - أن عليه أن يتمه يوما . وروى ابن وهب عن مالك قال : ما سمعت أن أحدا اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم أر عليه شيئا . و ذكر ابن القاسم عن مالك أنه كان يقول : الاعتكاف يسوم و ليلة ، ثم رجع وقال : لا اعتكاف أقل من عشرة قال الجصاص : تحديد مدة الاعتكاف لا يصح إلا بتوقيف أو اتفاق وهما معدومان ، فالموجب لتحديد مدته متحكم قائل بغير دلالة . ولم يختلف الفقهاء أن فعل النبي ﷺ للاعتكاف فى العشر الأواخر من رمضان ليس على الوجوب ، فتحديد العشرة أولى أن لا يثبت بفعله انتهى (١ : ٢٤٥) . قلت : ولكن قوله ﷺ : « لا اعتكاف إلا بصوم » يقتضى بظاهر أن لا يكون أقل من يوم ، لما مر والله تعالى أعلم .

حرمة الجماع ودواعيه فى الاعتكاف : وقال ابن كثير فى قوله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون » قال على بن أبى طلحة عن ابن عباس : « هذا فى الرجل يعتكف فى المسجد فى رمضان أو فى غير رمضان ، فحرم الله عليه أن ينكح النساء ليلا أو نهارا حتى يقضى اعتكافه » وقال الضحاك : كان الرجل إذا اعتكف فخرج عن المسجد جامع إن شاء ، فقال الله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد » أى لا تقربوهن ما دتم عاكفين : فى المسجد ولا فى غيره وكذا قال مجاهد ، وقتادة وغير واحد أنهم كانوا يفعلون ذلك حتى نزلت هذه الآية . قال ابن أبى حاتم : روى عن ابن مسعود ، ومحمد بن كعب ومجاهد ، وعطاء ، والحسن ، والضحاك ، والسدى ، والزبير بن أنس ، ومقاتل . قالوا لا يقربها وهو معتكف . وهذا الذى حكاه عن هؤلاء هو الأمر المتفق عليه عند العلماء أن المعتكف يحرم عليه النساء ما دام معتكفا فى مسجده . ولو ذهب إلى منزله لحاجة لا بدله منها فلا يحل له أن يثبت فيه إلا بمقدار ما يفرغ من حاجته تلك من قضاء الغائط أو الأكل وليس له أن يقبل امرأته ولا أن يضمها إليه ولا يشتغل بشئ سوى اعتكافه ، ولا يعود المريض ولكن يسأل عنه وهو مار فى طريقه .

قال : وكان الفقهاء المصنفون يتبعون كتاب الصيام بكتاب الاعتكاف اقتداء بالقرآن العظيم ، فإنه نبه على ذكر الاعتكاف بعد ذكر الصوم . وفي ذكره تعالى الاعتكاف بعد الصيام إرشاد و تنبيه على الاعتكاف في الصيام أو في آخر شهر الصيام ، كما ثبتت السنة عن رسول الله ﷺ أنه كان يعتكف العشر الأواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله عز وجل ، ثم اعتكف أزواجه من بعده . أخرجاه من حديث عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها . قال : ثم المراد بالمباشرة إنما هو الجماع ودواعيه من تقبيل ومعانقة ونحو ذلك ، فأما معاطاة الشيء ونحوه فلا بأس به ، فقد ثبت في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « كان رسول الله ﷺ يذني إلى رأسه فأرجله وأنا حائض ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان قالت عائشة : ولقد كان المريض يكون في البيت فما أسأل عنه إلا وأنا مارة » انتهى (١ : ع ٣٢)

لا يصح الاعتكاف إلا في مسجد الجماعة : ولما ثبت أن خطر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه في المسجد ، لأنه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس له أن يجامع امرأة في بيته في حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف أن الآية نزلت في من كان يخرج من المسجد إلى بيته ويجماع ، ثبت أن ذكر المسجد في هذا الموضع إنما هو لأن ذلك شرط الاعتكاف ومن أوصافه التي لا يصح إلأ به . قال الموفق في المغني : لا نعلم في هذا خلافا بين أهل العلم ، إذا كان المعتكف رجلا والأصل في ذلك قول الله تعالى : « وأنتم عاكفون في المساجد » فخصها بذلك ، فلو صح الاعتكاف في غيرها لم يختص تحريم المباشرة فيها ، فإن المباشرة محترمة في الاعتكاف مطلقا . والمراد بها مساجد تقام الجماعة فيه ، وإنما اشترط ذلك لأن الجماعة واجبة ، واعتكاف الرجل في مسجد لا تقام فيه الجماعة يفضي إلى أحد أمرين : إما ترك الجماعة الواجبة ، وإما خروجه إليها ؛ فيتكرر ذلك منه كثيرا مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف إذ هو لزوم المعتكف والإقامة على ذكر الله فيه انتهى ملخصا (٣ : ١٢٣) . وروى الدارقطني والبيهقي عن

الزهرى عن عروة و سعيد بن المسيب عن عائشة في حديث (قد مرتصحيحه)
 « وأن السنة للمعتكف أن لا يخرج إلا للحاجة الإنسان ، ولا اعتكاف إلا في مسجد
 جماعة » . و روى سعيد حديثنا هشيم أنبا جرير عن الضحاك عن حذيفة قال قال
 رسول الله ﷺ : « كل مسجد له إمام و مؤذن فالاعتكاف فيه يصلح » كذا
 في المغنى أيضاً (٣ : ١٢٥) .

للمرأة الاعتكاف في مسجد بيتها : وإذا كان اشتراط المساجد للاعتكاف
 لأجل الجماعة فلا يكون ذلك شرطاً إلا في حق من عليه الجماعة ، فللمرأة
 الاعتكاف في مسجد بيتها وهو المكان الذى جعلته للصلاة منه، واعتكافها في البيت
 أفضل منه في المسجد ، لأن صلاتها في البيت أفضل كما دلت عليه الأحاديث .
 قال الجصاص : قد اختلف الفقهاء في موضع اعتكاف النساء فقال أبو حنيفة ،
 و أبو يوسف ، ومحمد ، و زفر : لا تعتكف المرأة إلا في مسجد بيتها ، و لا
 تعتكف في مسجد جماعة (وهو قول الثورى كما في المغنى) . و قال مالك :
 تعتكف في مسجد الجماعة ، و لا يعجبه أن تعتكف في مسجد بيتها . و قال
 الشافعى : العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤوا ، لأنه لا جمعة عليهم ، وقد
 روى عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، وبيوتهن خير لهن »
 فأخبر أن بيتها خير لها ، ولم يفرق بين حالها في الاعتكاف و في الصلاة ، ولما
 جاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب أن يكون ذلك في بيتها (لأن اشتراط
 المساجد إنما هو للجماعة ولا جماعة عليها) بقوله عليه السلام : « وبيوتهن خير لهن »
 فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف في المسجد لكان اعتكافها في المسجد أولى ، ولم
 يكن بيوتهن خيراً لهن . و يدل عليه قوله عليه السلام : « صلاة المرأة في دارها
 أفضل من صلاتها في مسجد » الحديث (وهو حسن صحيح كما مر في الإعلاء) .
 فلما كانت صلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد كان اعتكافها كذلك (لأن
 اشتراط المساجد إنما هو لأجل الصلاة والجماعة كما مر انتهى (١ : ٢٤٤)

المعتكف لا يعود المريض ولا يشهد الجنازة : فائدة: روى مسلم من حديث

ابن شهاب عن عروة وعمره بنت عبد الرحمن أن عائشة رضى الله عنها قالت : « إن كنت لأدخل البيت للحاجة والمريض فيه فما أسأل عنه إلا وأنا مارة ، وإن كان رسول الله ﷺ ليدخل على رأسه وهو في المسجد فأرجله ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة » وفي رواية : (إلحاجة الإنسان) إن كان معتكفاً ، وراه البخارى أيضاً إلا أنه لم يذكر قولها في المريض . وروى البيهقى من طريق الليث بن أبى سليم عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت : « كان النبی ﷺ يمر بالمريض وهو معتكف فيمر كما هو ولا يعرج يسأل عنه . وقال ابن عيسى (الراوى) : إن كان النبي ﷺ يعود المريض وهو معتكف » انتهى (٤ : ٢٢١) . قلت : هذا مجمل والأول مفسر ، فهو قاض على المجمل . وروى أيضاً من حديث عقيل عن الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها « أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله ، ثم اعتكف أزواجه من بعده والسنة في المعتكف أن لا يخرج إلا لحاجته التي لا بد منه ، ولا يعود مريضاً ، ولا يمسه امرأته ولا يباشرها . ولا اعتكاف إلا في مسجد جماعة . والسنة فيمن اعتكف أن يصوم » . ثم رواه من طريق عبد الرحمن بن إسحق عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنها قالت : « السنة على المعتكف أن لا يعود مريضاً ، ولا يشهد جنازة ، ولا يمسه امرأة ولا يباشرها ، ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بدله منه . ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع » . وقد رواه سفيان الثوري عن هشام بن عروة عن عروة قال : « المعتكف لا يشهد جنازة ، ولا يعود مريضاً ، ولا يجيب دعوة . ولا اعتكاف إلا بصيام ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جماعة » .

الجواب عن تعليل البيهقى حديث عائشة في الباب : قال البيهقى : ذهب كثير من الحفاظ إلى أن هذا الكلام من قول من دون عائشة ، وأن من أدرجه في الحديث وهم فيه ، لأن سفيان الثوري وقفه على عروة انتهى . ورد ابن الترمكاني في الجوهر النقي بأن جعل هذا الكلام من قول من دون عائشة دعوى ، بل هو

معطوف على ما تقدم من قولها : السنة كذا وكذا . وقد قدما قريبا أن هذا عند المحدثين في حكم المرفوع ، رواه عروة عن عائشة مرة وأقوى به مرة انتهى (٤ : ٢٢١) .

قلت : وهذا كله مذهب الحنفية في الباب . وذهب بعضهم إلى أن له أن يحضر الجنائزة ، ويعود المريض ، ويخرج للوضوء ، يدخل بيت المريض . قلنا : قد صح عن عائشة أنه عليها السلام لا يخرج إلا لحاجة الإنسان وإنما يعنى به البول والغائط ، فوجب أن لا يخرج إلا لما لا بد منه طبعاً أو شرعاً كشهور الجمعة ، لأنه معلوم أنه لم يعقد على نفسه الاعتكاف منفلاً وهو يريد ترك الجمعة وهي فرض عليه ، فصار حضورها مستثنى من اعتكافه . وقد اتفق الجمع على أنه لا يجوز للمعتكف أن يخرج فيتصرف في سائر أعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعي على عياله - وهو من البر فوجب أن يكون كذلك حكم عيادة المريض وشهود الجنائزة ، فالكتاب والسنة والنظر يدل على صحة ما وصفنا .

فإن احتج محتج بما روى الهياج الخراساني حدثنا عتبة بن عبد الرحمن عن عبد الخالق عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المعتكف يتبع الجنائزة ، ويعود المريض ، وإذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود إليه » قيل له : هذا حديث مجهول السند ، لا يعارض حديث الزهري عن عمرة عن عائشة ، كذا في الأحكام للجصاص (١ : ٢٤٩) . ولو صح حملناه على من تعين عليه تجهيز الميت وغسله وكفنه ، وكذلك عيادة المريض ، فيكون مستثنى من اعتكافه كشهود الجمعة سواء فافهم .

الاستدلال بالحديث على اشتراط الصيام في الاعتكاف ، والجواب عن حجة الخصم : فائدة : أخرج البيهقي من حديث سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالوا : « المعتكف يصوم » (ووري حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي قال : « لا اعتكاف

إلا بصوم» ذكر الحصائص (٢٤٥:١). وهو منقطع بين الباقر وعلى من أئمة أهل البيت وثقتهم ، وصاحب البيت أدري بما فيه . وفي موطأ مالك : أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر قالا : « لا اعتكاف إلا بصيام ، لقوله تعالى . « ثم أتموا الصيام إلى الليل ، ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد » فذكر تعالى الاعتكاف مع الصيام » . قال يحيى : قال مالك : والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام وأخرج عبد الرزاق أيضا عن عروة والزهرى قالا : « لا اعتكاف إلا بالصوم » . قال صاحب التنقيح . وهذا القول هو القوى إن شاء الله إن الصيام شرط الاعتكاف ، فإن الاعتكاف لم يشرع إلا مع الصيام ، وغالب اعتكاف النبي ﷺ وأصحابه إنما كان في رمضان . وهو قول عائشة : « إن النبي ﷺ اعتكف في العشر الأول من شوال » ليس بصريح في دخول يوم الفطر (حتى يستدل به على صحة الاعتكاف بغير صوم) لجواز أن يكون العشر السدى اعتكف من ثاني يوم الفطر بل هذا هو الظاهر ، وقد جاء مصرحا به في حديث « فلما أفطر اعتكف » انتهى من الزيلعي (١ : ٤٦٣) .

تفسير قوله تعالى : « ولا تباشروهن » والجواب عما أشكل على الناس في تفسيره : قال في الروح : والنهي في قوله : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون » عطف على أول الأوامر ، والمباشرة فيه كالمباشرة فيه ، وقد تقدم أن المراد بها الجماع ، إلا أنه لزم من إباحة الجماع لإباحة اللبس والقبلة وغيرهما ، بخلاف النهي فإنه لا يستلزم النهي عن الجماع النهي عنها ، فهما إما مباحان اتفاقا بأن يكونا بغير شهوة ، وإما حرامان بأن يكونا بها ، ولا يبطل الاعتكاف ما لم ينزل ، وصحح معظم الشافعية البطلان . وقيل : المراد من المباشرة ملاقة للبشرتين ، ففي الآية منع عن مطلق المباشرة ، وليس بشيء ؛ فقد كانت عائشة ترجل رأس النبي ﷺ وهو معتكف انتهى (٢ : ٥٩)

وقال ابن العربي : فلان قيل : قلم في قوله تعالى : « فالآن باشروهن » :

إن المراد به الجماع ، وقلتم في قوله : « ولا تباشروهن » : إنه اللمس والقبلة ، فكيف هذا التناقض ؟ قلنا : كذلك نقول في قوله تعالى : « فالآن باشروهن » : إنها المباشرة بأسرها صغيرها وكبيرها (ومقتضاه جواز هذه المباشرة بالليل فقط دون النهار ، لكون الأمر مغيا بغاية طلوع الفجر) ولو لا أن السنة قضت على عمومها وهي ما روت عائشة وأم سلمة في جواز القبلة للصائم من فعل النبي ﷺ وقوله ، وبإذن النبي ﷺ لعمر بن أبي سلمة في القبلة وهو صائم فخصصناها . وأما قوله تعالى : « ولا تباشروهن » فقد بقيت على عمومها ، وعضدتها أدلة - سواها ، وهي أن الاعتكاف مبنى على ركنين : أحدهما ترك الأعمال المباحة بإجماع ، الثاني ترك سائر العبادات سواء مما يقطع به ويخرج عن بابه . فإذا كانت العبادات تؤثر فيه والمباحات لا تجوز معه فالشهوات أخرى أن تمنع فيه انتهى (ص ٤١) .

الاستدلال بالنص على تقييد الاعتكاف بالمسجد ، وعلى صحة اعتكاف المرأة في بيتها : قال في الروح : وفي تقييد الاعتكاف بالمسجد دليل على أنه لا يصح إلا في المسجد ، إذ لو جاز شرعا في غيره لجاز في البيت ، وهو باطل بالإجماع (أى في حق الرجال) . واستدل بالآية على صحة اعتكاف المرأة في غير المسجد ، بناء على أنها لا تدخل في خطاب الرجال .

الاستدلال بالنص على اشتراط الصوم في الاعتكاف : وعلى اشتراط الصوم في الاعتكاف ، لأنه قصر الخطاب على الصائمين ، فلو لم يكن الصوم من شرطه لم يكن لذلك معنى . وهو المروى عن نافع مولى ابن عمر وعائشة رضى الله عنهم . وعلى أنه لا يكفي فيه أقل من يوم كما أن الصوم لا يكون كذلك . والشافعى رضى الله لا يشترط يوما ولا صوما ، لما أخرج الدارقطنى والحاكم وصححه عن ابن عباس رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال : « ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه » (قد تقدم أن فيه عبد الله بن محمد بن نصر الرملى مجهول ، وصحح البيهقى

وقفه وقال : رفعه وهم . وروى عن ابن عباس خلافة من أوجه . ومثله عن ابن مسعود . وعن علي كرم الله وجهه روايتان أخرجهما ابن أبي شيبة ؛ وعلى أن المعتكف إذا خرج من المسجد فباشر خارجا جاز ، لأنه حصر المنع من المباشرة حال كونه فيه . وأجيب بأن المعنى : لا تبشروهن وأتم ملتزمون للاعتكاف في المسجد ، فهو إذا خرج من المسجد لقضاء الحاجة ملتزم للاعتكاف في المسجد واعتكافه باق ، يؤيده ما ورد في سبب نزوله .

تقرير الاستدلال بالنص على فساد الاعتكاف بالوطأ : واستدل بها أيضا على أن الوطأ يفسد الاعتكاف ، لأن النهي للتحريم وهي في العبادات يوجب الفساد . وفيه أن المنهي عنه هما المباشرة حال الاعتكاف ، وهو ليس من العبادات انتهى (٢ : ٥٩) . قلت فدليله الإجماع . قال الموفق في المغنى : أن الوطأ في الاعتكاف محرم بالإجماع والأصل فيه قول الله تعالى : « ولا تبشروهن وأنتم عاكفون » . فإن وطئ في الفرج مبعثا فسد اعتكافه بإجماع أهل العلم ، حكاه ابن المنذر عنهم . ولأن الوطأ إذا حرم في العبادة أفسدها كاللحج والصوم (هذا أولى من قولهم : النهي في العبادات يوجب الفساد . فافهم) وإن كان ناسيا فكذلك عند إمامنا ، وأبي حنيفة ، ومالك . وقال الشافعي : لا يفسد اعتكافه ، لأنها مباشرة لا تفسد الصوم فلم تفسد الاعتكاف ، كالمباشرة فيما دون الفرج . ولنا أن ما حرم في الاعتكاف استوى عمله وسهوه في إفساده كالخروج من المسجد انتهى (٣ : ١٤٣) والمباشرة دون الفرج تفسد الاعتكاف إذا اقترنت بها الإزالة . وإذا لم يقترن بها فهي كالقبلة في الصوم ، ليست بمباشرة بالمعنى المذكور في النص ، فيعتبر مطلّا بشرط الإزالة اعتبارا للمعنى الوطئ في الفرج .

دليل جواز الأكل والشرب والنوم في المسجد للمعتكف : ولما كان الأكل والشرب والوطئ كلها حلالا إلى وقت الفجر ثم منعت المباشرة خاصة في الاعتكاف بقي سائرهما على حالهما ، فيباح له الأكل والشرب والنوم وأمثالها في المساجد . كذا في التفسير الأحمدي .

يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لسبعة أشياء : فائدة : في خزانة الروايات عن فتاوى الحجة : يجوز للمعتكف أن يخرج من المسجد في سبعة أشياء : البول ، والغائط ، والوضوء ، والاعتسال فرضا كان أو نفلا (كغسل الجمعة وكالوضوء لتلاوة القرآن ، ولا يخرج لتجديد الوضوء لكونه مما يفضى إلى تكرار الخروج وهو ينافي معنى الاعتكاف) والجمعة ، ويخرج أيضا لحاجة السلطان ، ويخرج أيضا لأمر لا بد منه ثم يرجع بعد ما فرغ من ذلك سريعا . وهذا كله في الاعتكاف الواجب ؛ وأما في الاعتكاف النفل لا بأس بأن يخرج بعذر أو بغير عذر في ظاهر الرواية . وفي الخلاصة : لو اعتكف الرجل من غير أن يوجهه على نفسه ثم يخرج من المسجد لا شيء عليه ، كذا في الإكلیل (٢ : ١٢٠) .

من اعتكف شهرا أو عشرة فليدخل المسجد قبل غروب الشمس : فائدة : من أحب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان فليدخل المسجد قبل غروب الشمس من ليلة إحدى وعشرين ، لما روى أبو سعيد الخدري قال : « كان رسول الله ﷺ يجاور في العشر التي في وسط الشهر ، فإذا كان من حين يمضي عشرون ليلة ويستقبل إحدى وعشرين يرجع إلى مسكنه ورجع من كان يجاور معه ، ثم إنه أقام في شهر جاور فيه تلك الليلة التي كان يرجع فيها ، فخطب الناس فأمرهم بما شاء الله ثم قال : إني كنت أجاور هذه العشر ثم بدالني أن أجاور هذه العشر الأواخر ، فمن كن اعتكف معي فليبت في معتكفه (وفي رواية : فليبت) . وقد رأيت هذه الليلة فأنسيتها فالتمسوها في العشر الأواخر في كل وتر ، وقد رأيتني أسجد في ماء وطين . قال أبو سعيد : مطرنا ليلة إحدى وعشرين فوكف المسجد في صلى رسول الله ﷺ فنظرت إليه وقد انصرف من صلاة الصبح ووجهه مبتل طينا وماء » متفق عليه واللفظ لمسلم (١ : ٣٦٩) .

ولأن العشر - بغيره - عدد الليالي فإنها عسدد المؤنث ، قال الله تعالى :

« وليال عشر » وأول الليالى العشر ليلة إحدى وعشرين ؛ ولأن اعتكاف العشر الأواخر من رمضان إنما هو لالتباس ليلة القدر - كما هو نص الحديث - وهى فى العشر الأواخر فى كل وتر ، وليلة إحدى وعشرين منها كما لا يخفى. قال النووي: قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وأحمد : يدخل فيه قبل غروب الشمس إذا أرد اعتكاف شهر أو اعتكاف عشر ، وقال الأوزاعى والثورى والليث فى أحد قوله: يبدأ بالاعتكاف من أول « النهار ويدخل المسجد بعد صلاة الصبح » .

الجواب عن حجة من قال : يدخل المسجد بعد صلاة الفجر : واحتجوا بحديث عائشة قالت : « كان النبي ﷺ إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه ، وأنه أمر بخبائه فضرب - إلى أن قالت - : فلما ﷺ نظر فإذا الأخيثة ، فقال آل بر يرون ؟ فأمر بخبائه فقوض ، وترك الاعتكاف فى شهر رمضان حتى اعتكف فى العشر الأول من شوال » متفق عليه . وتأوله الجمهور على أنه كان يدخل المعتكف وينقطع فيه ويتخلى بنفسه بعد صلاة الصبح ، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف ؛ بل كان من قبل المغرب معتكفاً لابثاً فى جملة المسجد ، فلما صلى الصبح انفرد .

للرجل منع زوجته من الاعتكاف بغير إذنه : قال : وفيه أن للرجل منع زوجته من الاعتكاف بغير إذنه ، وبه قال العلماء كافة . فلو أذن لها فهل له منعها بعد ذلك؟ فيه خلاف للعلماء ، فعند الشافعى وأحمد وداود: له منع زوجته ومملوكه ، وإخراجها من اعتكاف التطوع . ومنعهما مالك ، وجوز أبو حنيفة لإخراج المملوك دون الزوجة انتهى . (١ : ٣٧٢) .

قلت : ولا حجة للحضرم فى الحديث ، فإنه ﷺ إنما أمر بخبائه فقوض ولم يأمر بأخييتهن أن تقوض ؛ وإنما قوضتها بأيديهن لما رأين من كراهية ﷺ لذلك . ولو سلم فإنهن اعتكفن فى المسجد ونحن نقول بكراهة اعتكاف المرأة فى المسجد ؛ وإنما تعتكف فى بيتها بهذا الحديث ، فللرجل إخراج زوجته من الاعتكاف إذا

اعتكفت في المسجد ، وإنما الخلاف فيما إذا كانت اعتكفت في بيتها بإذن الزوج فافهم .

الاعتكاف النفل إذا قطع بعد الدخول فيه لم يجب قضاءه : وفي الحديث أن الاعتكاف النفل إذا قطع بعد الدخول فيه لم يجب قضاءه ، لأن أزواجه عليه السلام تركن الاعتكاف بعد نية وضرب أبينتهن له ، والظاهر أن ذلك كان بعد ما دخلن المسجد معه عليه السلام بعد غروب الشمس من ليلة إحدى وعشرين ، ولم يؤمرن بالقضاء . وقضاء النبي عليه السلام لم يكن واجبا عليه ، وإنما فعله تطوعا ، لأنه كان إذا عمل عملا أثبته ، وكان فعله لقضائه كعمله لأدائه على سبيل التطوع به . وهذا أحد القولين في المذهب ؛ وأما على القول الثاني وهو أن الاعتكاف لا يكون أقل من يوم ، فمن دخل فيه لزمه اعتكاف يوم وليلة ، ولو قطعه قبل ذلك لزمه القضاء ، فلنا أن يقول ؛ إن الظاهر أن أزواجه عليه السلام إنما تركن الاعتكاف بعد الليلة قبل الدخول فيه . فلم يوجد القطع بعد الدخول . وأما رسول الله عليه السلام فكان قد قطعه بعد الدخول فيه ، فلاجل ذلك قضاءه بعد رمضان . فلا دلالة في حديث على عدم وجوب القضاء بالقطع بعد الدخول فيه ولو سلمنا أن أزواجه قطعته بعد الدخول فيه فلا يضرنا عدم نقل قصائهن له بعد ما ثبت عن النبي عليه السلام أنه قضاء ؛ فلعلهن قضينه بعد مدة ؛ فلم يطلع عليه الراوى . والله تعالى أعلم .

جواز الاشتراط في الاعتكاف : فائدة . قال الموفق في المغنى ولا يعود مريضا ولا يشهد جنازة إلا أن يشترط ذلك ، فإذا اشترط فعل ذلك في اعتكافه فله فعله ، واجبا كان الاعتكاف أو غير واجب . وكذلك ما كان قرية كزيارة أهله أو رجل صالح أو عالم ؛ أو شهود جنازة ، وكذلك ما كان مباحا مما يحتاج إليه كالعشاء في منزله والمبيت فيه فله فعله . قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يسأل عن المعتكف يشترط أن يأكل في أهله ؟ فقال : إذا اشترط فنعم ، قيل له : وتجيز الشرط في الاعتكاف ؟ قال نعم . قلت : فيبيت في أهله ؟ قال : إذا كان تطوعا

بجاز . ومن أجاز أن يشترط العشاء في أهله الحسن ، والعلاء بن زياد ، والنخعي ، وقتادة . ومنع منه أبو مجلز ، ومالك ، والأوزاعي . قال مالك : لا يكون في الاعتكاف شرط . ولنا أنه يجب بعقده فكان الشرط فيه إليه كالوقوف ، ولأن الاعتكاف لا يختص بمقدر فإذا شرط الخروج فكأنه نذر القدر الذي أقامه . وإن قال متى عرض لي عارض أو مرضت خرجت حاز شرطه انتهى (٣ : ١٣٩) .

وفي الدر عن التارخانية عن الحجة لو شرط وقت النذر أن يخرج لعيادة مريض وصلاة جنازة وحضور مجلس علم جاز ذلك ، فليخلف انتهى (٢ : ٢١٦) . والحاصل أن ما يغلب وقوعه يصير مستثنى حكما وإن لم يشترطه ، وما لا فلا إلا إذا شرطه انتهى (شامى) . قلت : وهذا هو عمل ما رواه عاصم بن ضمرة عن علي قال : « إذا اعتكف الرجل فليشهد الجمعة ، وليعد المريض ، وليحضر الجنازة ، وليأت أهله ، وليأمرهم بالحاجة وهو قائم » رواه أحمد ، والأثرم . وقال : أحمد عاصم بن ضمرة عندي حجة ، كذا في المغنى (٣ : ١٣٧) ، ليفعل ذلك كله إذا اشترطه ليصير مستثنى كالجعة ، وإلا فلا .

وهل إذا شرط مثل ذلك في الاعتكاف المسنون تتأدى به سنة الاعتكاف : لم أره صريحا والظاهر لا ، وبصير اعتكافه نفلا ، لأنه صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج إلا لحاجة الإنسان ولا يشترط الخروج لغيرها ، فهذا هو السنة . والله تعالى أعلم .

وإن شرط الوطأ في اعتكافه ، أو الفرجة ، أو النزهة ، أو البيع للتجارة ، أو نكسب بالصناعة في المسجد لم يجز . لأنه ينا في معنى الاعتكاف ، ولا حاجة إليه ، فإن احتاج إليه فلا يعتكف . قاله الموفق في المعنى (٣ : ١٣٩) . وقواعدنا تساعد ، فافهم .

في فضل الإعتكاف : قاعدة : روى البيهقي عن الحسين بن علي رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من اعتكف عشرا في رمضان كان كحجتين وعمرتين » وإسناده ضعيف ؟ وعن عائشة رضي الله عنها « من اعتكف إيمانا واحتسابا

غفر له ما تقدم من ذنبه ، ومن اعتكف يكثر من الكلام » رواه الديلمي في الفردوس ، كما في العزيمى (٣١٣ : ١) . والعزو إلى الديلمي علم على الضعف . وعن ابن عباس رضى عنهما في حديث ومن اعتكف يوما ابتغاء وجه الله تعالى جعل الله بينه وبين النار ثلاث خنادق أبعد مما بين الحائقين » رواه الطبراني في الأوسط ، والبيهقي واللفظ له ، والحاكم مختصرا وقال : صحيح الإسناد ، كذا قال والترغيب للمنذرى (ص ١٧٨) .

قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام » الآية

التنبية على خطأ الظاهرية في الاستدلال بالعموم : هذه الآية متعلق كل مؤلف ومخالف في كل حكم يدعونه لأنفسهم بأنه لا يجوز ، فيستدل عليه بقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » فجوابه أن يقال له : لا نسلم أنه باطل حتى تبينه بالدليل ، وحينئذ يدخل في هذا العموم . فهى دليل على أن الباطل في المعاملات لا يجوز وليس فيها تعيين الباطل ؛ قاله ابن العربى في الأحكام له ، ونبه بذلك على خطأ الظاهرية في الاستدلال بالعموم . فترى ابن حزم في المحلى يدعى في جملة من أحكام البيوع ونحوها أنها لا تجوز ويستدل بقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ولا يتنبه لهذه الدقيقة أن الآية دليل على أن الباطل لا يجوز وليس فيها تعيين الباطل ، فعلى المستدل بها لإثبات كون ما ادعى حرمة أنه من الباطل فافهم .

تفسير الباطل في قوله : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » : والباطل : مالا يخل شرعا ولا يفيد مقصودا . لأن الشرع نهى عنه منع منه وحرم تعاطيه ، كالربا والغرر ونحوهما . والباطل مالا فائدة فيه ، ففى المعقول هو عبارة عن المعلوم ، وفي الشرع عبارة عما لا يفيد مقصودا . كذا في الأحكام لابن العربى (ص ٤٢) . والذي ورد به التزيل من خطر ما حكم له به الحاكم (من الأموال) إذا علم المحكوم له أنه غير محكوم له بحق .

أجمعوا على أن حكم الحاكم لا يبيح لأحد ما كان محظورا عليه من الأموال والحقوق : قد اتفقت الأمة عليه فيمن ادعى حقا في يد رجل وأقام بينة ف قضى له أنه غير جائز له أخذه ، وأن حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظورا عليه . وهو يحمل ما رواه الشيخان عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه . فن قضيت له بشي من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار » . فهو وارد في حق يأخذه أحد الخصمين . ويقطع له ولا يكون إلا من الأموال .

اختلفوا في حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة الزور : واختلفوا في حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة شهود إذا علم المحكوم له أنهم شهود زور ، فقال أبو حنيفة : إذا حكم الحاكم بينة بعقد أو فسخ عقد مما يصح أن يبتدى فهو نافذ ، ويكون كعقد نافذ عقده بينهما وإن كان الشهود شهود زور . وقال الجمهور : حكم الحاكم في الظاهر كهو في الباطن .

الجواب عن استدلال الجمهور بالآية : والآية ليست نصا في مدعى الجمهور ، لأنهم إن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ مطلقا فممنوع ، وإن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ في الجملة فسلم ، ولا نزاع فيه ، لأن الإمام الأعظم رضى الله عنه يقول بذلك كذا في الروح (٢ : ٦١) . ولا يخفى على المتأمل كون سياق الآية ظاهرا في الأموال ، والله تعالى أعلم والمسئلة معروفة في الفروع والأصول ، ولما تفصيل قد ذكرناه في إعلاء السنن فلتراجع . وبسط الكلام فيه الجصاص في الأحكام أيضا (١ : ٢٥٣) فأفاد وأجاد .

من لم يعلم أنه أخذ ما ليس له فجائز له أن يأخذه بحكم الحاكم له : وفي الآية دلالة على أن ذلك في من علم أنه أخذ ما ليس له ؛ فأما من لم يعلم فجائز له أن يأخذه بحكم الحاكم له بالمال ، كما إذا قامت بينة بأن لأبيه المبت على فلان ألف

درهم أو أن هذه الدار تركها الميت ميراثا فجازز للوارث أن يدعى ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وإن لم يعلم صحة ذلك ، إذ هو غير عالم بأنه مبطل فيما يأخذه ، والله تعالى إنما ذم العالم به إذا أخذه بقوله : « وأنت تعلمون » قاله الجصاص (١ : ٢٥٤) .

مناسبة الآية لما قبلها : وفي تعقيب الصيام بالنهي عن الأكل الحرام المنفص إلى عدم قبول عبادته من صيامه واعتكافه حت على أن لا يفطر إلا على حلال ولا يتسحر إلا بحلال . قال النبي ﷺ : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة . فالصوم عن الحرام المؤيد أكد من الصوم عن الطعام والشراب الذي لا يحرم على الصائم إلا بالنهار دون الليل ، فافهم .

قوله تعالى : « يستلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج » الآية

تحقيق سبب نزول قوله : « يستلونك عن أهلة » : قال أبو جعفر عن الربيع عن أبي العالية : بلغنا أنهم قالوا : يا رسول الله ، لم خلقت الأهلة ؟ فأُنزل الله « يستلونك عن الأهلة » يقول : جعلها الله مواقيت لصوم المسلمين وإفطارهم ، وعدة نساءهم ، وحمل دينهم . وقال العوفي : عن ابن عباس سأل الناس رسول الله ﷺ عن الأهلة ، فنزلت هذه الآية : « قل هي مواقيت للناس » يعلمون بها حل دينهم ، وعدة نساءهم ، ووقت حجهم . وكذا روى عن عطاء ، والضحاك ، وقتادة ، والسدي ، والربيع بن أنس نحو ذلك . وقال عبد الرزاق : عن عبد العزيز بن أبي رداد عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « جعل الله الأهلة مواقيت للناس ؛ فصوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما » . ورواه الحاكم في مستدركه من حديث ابن أبي رواد به وقال : كان ثقة عابدا مجتهدا شريفا النسب ، فهو صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه . وكذا روى عن قيس بن طلق عن أبيه مرفوعا ، وكذا روى من

حديث أبي هريرة ومن كلام علي بن أبي طالب رضى الله عنهم . قال ابن كثير في تفسيره (١ : ٢٢٥) . وعلى هذا فتناسبة الآية لما قبلها ظاهرة ، لأنه في بيان حكم الصيام وذكر شهر رمضان ، وبجث الأهلة يلائم ذلك ، لأن الصوم مقرون بروية الهلال وكذا الإفطار فافهم .

دليل جواز الإحرام بالحج في سائر السنة : قال الجصاص : وفي هذه الآية دلالة على جواز الإحرام بالحج في سائر السنة ، لعموم اللفظ في سائر الأهلة أنها مواقيت للحج ، ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج (للنص وللإجماع على تقييد أفعاله بأشهر معلومات) فوجب أن يكون المراد الإحرام انتهى (١ : ٢٥٤) . قال صاحب الروح : وفيه بعد ، بل ربما يستدل بها على خلاف ذلك ، لأنه لو صح لم يحتاج إلى الهلال في الحج ، وإنما أحتيج إليه لكونه خاصا بأشهر معاومة محتاجة في تمييزها عن غيرها إليه ، وإلى هذا ذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه انتهى (٢ : ٦٢) . قلت : مراد الجصاص أن الأهلة كلها مواقيت للحج كما هي مواقيت للناس يوقتون بها أمورهم الدنيوية ، ومعلوم أن سائرهما مواقيت للناس فكذلك سائرهما مواقيت للحج . هذا هو المتبادر من ظاهر الكلام . والقول بالعموم في الأول والخصوص في الثانى خلاف الظاهر ، فلا بد من حمل قوله تعالى : « الحج أشهر معلومات » على أفعال الحج ، وقوله : « هي مواقيت للناس والحج » على الإحرام به . ولا يلزم من كون الحج موقتا بأشهر معلومات كون الإحرام به موقتا بهن ، لأن قوله : « فن فرض فيهن الحج » يفيد أن الفرض المذكور هو لا محالة غير الحج الذى علقه به ، فلا يجب من تقييد الحج بالأشهر كون إيجابه مقيدا بهن ألا ترى أنه يصح النذر بالحج قبل أشهر الحج ؟ فيكون موجبا للحج في وقته المشروط ، فكذلك الإحرام به .

ويبدل عليه من جهة السنة حديث المواقيت وقوله : « هن لمن ولن أتى عليهن ممن أراد الحج والعمرة » وذلك عموم في جواز الإحرام بالحج في أى وقت

مرعليهن من السنة انتهى . وقد ثبت عن علي وعمر رضي الله عنهما أنها قالوا في قوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » : « إتمامها أن تحرّم بها من دورة أهلك » صححه الحاكم عن علي ، وقواه الحافظ في التلخيص . كما مر في الإعلاء (ص ٢١٤) . ولم يفرقا بين من كان بين دورة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة . فدل ذلك على أنه كان من مذهبهما جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وثبت أن عبدالله بن عامر أهل بالحج من خراسان ، وبينها وبين مكة أكثر من مسافة أشهر الحج فيستلزم أن يكون قد أحرم قبل أشهر الحج . قاله الحافظ في الفتح . فإن قيل : كره ذلك عثمان ولامه عليه . قلنا : ولكنه لم يأمره بالخروج من إحرام الحج إلى العمرة ، فدل على صحة الإحرام به في غير أشهر الحج ؛ وإنما كرهه للطول المفضى إلى الوقوع في محظوره ، ولا نزاع في كراهته إذا أفضى إلى ذلك فافهم .

العبرة في المواقيت بروية الأهلة لا بحساب المنجمين : وفيه دلالة على أن العبرة في مواقيت روية الأهلة ، لا بحساب المنجمين .

إذا كان ابتداء العدة بالهلال يجب استيفاءها بالأهلة : وفيه دلالة أيضا على أن العدة إذا كان ابتداءها بالهلال وكانت بالشهور أنه إنما يجب استيفاءها بالأهلة ، ثلاثة أشهر إن كانت ثلاثة وإن كانت عدة الوفاة فأربعة أشهر بالأهلة ، وأن لا تعتبر عدد الأيام وكذلك يدل على أن أشهر الصوم معتبر بالهلال في ابتداءه وانتهائه ، ولأنه إنما يرجع إلى العدد عند فقد روية الهلال . ويسدل أيضا على من آلى من امرأته في أول الشهر إن مضى الأربعة الأشهر معتبر بالأهلة في إيقاع الطلاق ؛ دون اعتبار الثلاثين . وكذلك هذا في الإجازات والأيمان وآجال الديون متى كان ابتداءها بالهلال كان جميعها كذلك ، وسقط اعتبار عدد الثلاثين . وبذلك حكم النبي ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين » بالرجوع إلى اعتبار العدد عند فقد الروية . قاله الجصاص (١ : ٢٥٦) .

المعتبر في الشرع هو الحساب القمري دون الشمسي : وفيه دلالة أن المعتبر

في الشرع هو الحساب بالأهلة والسنة القمرية دون الشمسية ، قال تعالى : « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب » (فلو كان الهلال مدورا كالشمس أو ملازما حالة واحدة لم يكذب بتيسر التوقيت به ، ففي التوقيت بالأهلة من اليسر ما ليس في التوقيت بالشمس . فلا يعجز عنه عالم ولا عاى ، بخلاف التوقيت بالشمس فلا يقدر عليه إلا من يطلع على دقائق علم الهيئة الموقوفة على الإرصاء والزيج ونحوها . فما كان للخنيفية السمحة البيضاء التي كلف بها العباد كلهم حاضرتهم وباديتهم أن تعتبر التوقيت بالشمس والحال هذه ؛ وإنما المناسب أيسرها ، وسماحتها اعتبار الحساب بالأهلة فلاجل ذلك جعلت الشريعة مدار الأحكام والعبادات على الحساب القمري . فمنها ما يجب اعتباره فيه كالخج ، وصوم رمضان ، وصلاة العيدين ، والزكوة ، وعدد الطلاق ، وأمثالها . ومنها ما لا يجب اعتباره فيه ويجوز توقيته بالحساب الشمسي كآجال الديون والإجازات ، وإن كان الأولى توقيته بالقمري أيضا كما لا يخفى .

حكم استعمال الحساب الشمسي في المكاتبات والمخاطبات والمعاملات : ومن هنا علم أن استعمال الحساب الشمسي في المكاتبات والمخاطبات والمعاملات وإن كان جائزا فلا ريب أنه خلاف الأولى ، لكونه خلاف سنة رسول الله ﷺ وسنة أصحابه والسلف الصالحين . وأيضا فلما كان مدار الأحكام الشرعية والعبادات الدينية على الحساب القمري كان حفظه وضبطه فرضا على الكفاية ، وأحسن طرقه وأيسرها أن يستعمل في المكاتبات ، والمخاطبات ، والمعاملات اليومية . ولا يخفى أن الإتيان بفرض الكفاية عبادة ، وما كان طريقا إلى حفظه فهو عبادة أيضا . فاستعمال الحساب القمري مطلوب شرعا ، وبعيد من المسلم أن يترك المطلوب الشرعي ويستعمل الحساب الشمسي الذي هو ضده في الجملة ، ويبعد منه كل البعد أن يميل إلى هذا الضد بحيث لا يبقى له ميل إلى المطلوب الشرعي بالمرّة ، كما هو مشاهد من غوائل أكثر المسلمين في هذا الزمان بل ومن عادة

كثير من العلماء أيضا . فإلى الله المشتكى من انقلاب القلوب وميلها إلى العيوب ،
المؤدية إلى الذنوب . وكل ذلك مع دعوهم بغض النصارى وقد أشرب قلوبهم
حب النصرانية ، أعادنا الله من ذلك ورزقنا حب السنة النبوية والعوائد الإسلامية
إنه سميع مجيب .

لا حاجة إلى التكلف والقول بكون الجواب على أسلوب الحكيم في هذه
الآية فائدة : لعلك قد عرفت بما روينا عن أبي العالية قال : بلغنا أنهم قالوا :
يا رسول الله ﷺ ، لم خلقت الأهله ؟ أن السؤال كُنْ عن الحكمة لا عن السبب
والعلة ، وهو الظاهر من الجواب ، فتطابقا . ولا حاجة إلى التكلف والقول بكون
الجواب على أسلوب الحكيم . وما روى عن معاذ بن جبل أنه قال : يا رسول الله ،
ما بال الحلال يبدو ويطلع دقيقا مثل الخيط ثم يزيد ويعظم حتى يستوى ويستدير ؟
(الحديث) رواه ابن عساكر فسنده ضعيف ، كما في روح المعاني ، على أنه يمكن حمله
على السؤال عن الحكمة كما لا يخفى ، قاله شيخنا في بيان القرآن . ولو سلم أن السؤال
كان عن السبب فيكون في هذا الجواب إشارة إلى أن الأولى أن يسألوا عن
الحكمة لا عن السبب لأنه لا يتعلق به صلاح معاشهم ومعادهم والنبي إنما بعث
ليبان ذلك .

الرد على من زعم أن الصحابة ليسوا ممن يطلع على دقائق علم الهيئة ولذلك
أجيبوا بالحكمة لا بالسبب : لا لأن الصحابة رضى الله عنهم ليسوا ممن يطلع على
دقائق علم الهيئة الموقوفة على الإرصاء والأدلة الفلسفية كما وهم لأن ذلك على
فرض تسليمه في حق أولئك السادة المشائين في ركاب النبوة ، والمرتاضيين في
رواق الفتوة ، والقائرين بإشراف الأنوار ، المطالعين بإرصاد قلوبهم على دقائق
الأسرار ، وإن لم يكن نقصا من قدرهم إلا أنه يدل على أن سبب الاختلاف في
أشكال القمر ما قد بين في علم الهيئة من بعد القمر عن الشمس وقربه إليها . وهو
باطل عند أهل الشريعة ، فإنه مبنى على أمور لم يثبت جزما شيء منها . غاية الأمر أن
الفلاسفة الأول تخيلوها موافقة لما أبدعه الحكيم المطلق ، كما يشير إليه كلام الشيخ

الأكبر قدس سره في فتوحاته . وما يناوئ على أن ما ذهبوا إليه مجرد تخيل وليس مطابقا لما في نفس الأمر أن المتأخرين ممن انتظم في سلك الفلاسفة كهرشل الحكيم وأتباعه - أصحاب الرصد والزيج الجديد - تخيلوا خلاف ما ذهب إليه الأولون في أمر الهيئة ، وقالوا بأن الشمس مركز ، والأرض وكذا النجوم دائرة حولها ، وبنوا حكم الكسوف والخسوف ونحوه على ذلك وبرهنوا عليه ، وردوا رأى مخالفه . ولم يتخلف شيء من أحكامهم في هذا الباب بل يقع حسبا يقع ما يقوله الأولون مبينا على زعمهم ، فحيث اتفقت الأحكام مع اختلاف المبيين وتضاد المشائين ورد أحد الزعيمين بالآخر ارتفع الوثوق بكلا المذهبين ، فلو أمكن الجمع بين ما تقوله الفلاسفة كيف كانوا مما يقبله العقل وبين ما يقوله سيد الحكماء ، ونور أهل الأرض والسما ، فلا بأس به بل هو الأليق الأخرى في دفع الشكوك التي كثيرا ما تعرض لضعفاء المؤمنين . وإذا لم يمكن ذلك فعليك بما دارت عليه أفلاك الشرع وتنزلت به أملاك الحق . كذا في الروح (٢ : ٧٢) .

إذا قالت خدام فصد قوها فإن القول ما قالت خدام

قوله تعالى : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها - إلى قوله : -
وأنتوا البيوت من أبوابها »

لما ذكر أن الأئمة مواقبت للباس يوقنون بها دينهم ويوجلون بها إجاراتهم ومعاملاتهم ، ومعالم للعبادات لا سيما الحج نهم على أصل كلي يجب حفظه في المعاملات والعبادات جميعا ، ليستقيم به أمورهم ، ويصلح به معاشهم ومعادهم ، فأمرهم : أن يأتوا الأمور من مآتها الذي أمر الله به تعالى وندب إليه ولا يأتوها من ظهورها . وفيه بيان أن ما لم يشرعه ولا ندب إليه لا يصير قربة ولا ديناً بأن يتقرب به متقرب ويعتقد ديناً

من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر وكذا ما ليس له أصل في الوجوب وان كان قربة : وهذا كله اصل في أن من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ،

ولا يصير قرابة بالإيجاب . ويدل أيضاً على أن ما ليس له أصل في الوجوب وإن كان قرابة لا يصير واجبا بالنذر ، نحو عيادة المريض ، وإجابة الدعوة ، والمشى إلى المسجد ، والقعود فيه . والله أعلم . قاله الجصاص في الأحكام له (٢٥٦ :) . قلت : وزوله في قوم من الجاهلية كانوا إذا احرموا نقبوا في ظهور بيوتهم نقبا يدخلون منه ويخرجون ، فنهوا عن التدنّس به ، لا ينافي ما ذكرناه . فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد .

قوله تعالى « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

النهى عن قتل من ليس من أهل القتال : قال العبد الضعيف : أخرج ابن جرير وابن النذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله : « ولا تعتدوا » يقول : لا تقتلوا النساء والصبيان ، ولا الشيخ الكبير ، ولا من ألقى السلم وكف يده ؛ فإن فعلتم فقد اعتديتم . وأخرج وكيع وابن أبي أشيبه عن يحيى ابن يحيى الغساني قال : كتبت إلى عمر بن عبد العزيز أسأله عن هذه الآية : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » فكتب إلى : إن ذلك في النساء ، والذرية : ومن لم ينصب لك الحرب منهم . كذا في الدر المنثور (١ : ٢٠٥) . كأنهما ذهبا إلى أن المراد به من لم يكن من أهل القتال في الأغلب لضعفه وعجزه لأن ذلك حال النساء والذرية . وقد روى عن النبي ﷺ النهى عن قتل النساء والولدان ، أخرج الشبخان عن ابن عمر قال : « وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ ، فنهى رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان » وفي رواية أنه قال : « ما كانت هذه لتقاتل » وروى عنه أيضاً النهى عن قتل أصحاب الصوامع ، رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً عند مسلم وغيره . فكانت الآية على هذا التأويل ثابتة الحكم ليس فيها نسخ ، وإذا أمكن استعمال الآية من غير نسخ فهو أولى .

قال ابن كثير : قال أبو جعفر الرازي : عن الربيع بن أنس عن أبي العالية

قال ، « هذه أول آية نزلت في القتال بالمدينة ، فلما نزلت كان رسول الله ﷺ يقاتل من قائله ويكف عن كف حتى نزلت سورة براءة » . وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم حتى قال . هذه منسوخة بقوله : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . وفي هذا نظر ، لأن قوله : « الذين يقاتلونكم » إنما هو تهيج وإغراء بالأعداء الذين همتهم قتال الإسلام وأهله أى كما يقاتلونكم فاقتلوهم أنتم . ولهذا قال في هذه الآية : « واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » . أى لتكون همتمكم منبعثة على قتالهم كما همتهم منبعثة على قتالكم وعلى إخراجهم من بلادكم التي أخرجوكم منها قصاصا انتهى (١ : ٢٢٦) .

وفي لباب النقول من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس : ونزلت هذه الآية في عمرة القضاء ، فخافوا أن لا تنفى قریش بالصلح ويصدوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم ، وكرهه المسلمون قتالهم في الشهر الحرام ، فأنزله الله ذلك انتهى .

الرد على من حمل الآية على النهي عن الابتداء بالقتال : فالمنع أنهم إن نقضوا عهدهم فقاتلوهم ولا يبدوهم بالقتال ، فمنهاهم عن الابتداء بالقتال لأجل العهد ولحرمة الحرم . فلا حاجة إلى تأويل قوله : « الذين يقاتلونكم » بمن هو من أهل القتال في الأغلب ، ولا إلى القول بالنسخ . قاله : شيخنا في بيان القرآن .

قال : وقوله : « ولا عدواً إن الله لا يحب المعتدين » أى قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا في ذلك . ويدخل فيه ارتكاب المأهى . كما قاله الحسن البصري من المثلة ، وقتل النساء ، والصبيان ، والشيوخ الذين لا رأى لهم والرهبان ، وأصحاب الصوامع انتهى .

وقال ابن العربي في قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » : يعنى كفراً ، وفيه أن سبب القتل هو الكفر بهذه الآية ، لأنه تعالى جعل الغاية عدم الكفر

نصا ، وأبان فيها أن سبب القتل المبيح للقتال الكفر . وقد ضل أصحاب أبي حنيفة عن هذا وزعموا أن سبب القتل المبيح للقتال هي الحاربة ، وتعلقوا بقول الله تعالى : « قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » وهذه الآية تقتضى عليها التي بعدها ، لأنه أمر أولا بقتال من قاتل ، ثم بين أن سبب قتاله وقتله كفره الباعث له على القتال ، وأمر بقتاله مطلقا من غير تخصيص بابتداء قتال منه انتهى (١ : ٤٦) .

قلت : ما ضل أصحاب أبي حنيفة - وما كان لهم أن يضلوا وما كان لهم ذلك من خلق ، فهم رأس الفقهاء ، والناس كلهم عيال عليهم في الفقه - ولكنهم علموا ما لم يعلم غيرهم ، وفقهوا ما لم يفقهوا ، ولم يتعلقوا قط بما ذكره القاضى وإنما تعلقوا بنصوص صريحة فيها قالوا . الا ترى إلى قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سيلا » وإلى قوله « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وقوله : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم - إلى قوله - : إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم أن تولوهم » جعل الغاية نصب الحراب والقتال ، ونهى عن قتل من ألقى السلم أو أعطى الجزية صاغرا . ولو كان سبب القتل هو الكفر فقط لم يكن لقبول الجزية وعقد المسالمة مع من أراد الصلح من الكفار معنى ، لبقاء علة القتل وهو الكفر فيهم ؛ وقد مر معنى قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم » ورددنا قول من حمّله على النهي عن الابتداء بقتال المحاربين من الكفار فافهم ، ولا تعجل في الإنكار على أئمة الهدى فتندم .

قوله تعالى : ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه

فإن قاتلوكم فاقتلوهم» الآية

حظر القتل بمكة لمن يقتل فيها ، وحظر قتل المشرك الحربي إذا جأ إلى الحرم :

أفادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها ، فيحتج بعمومها في من قتل ولجا إلى الحرم في أنه لا يقتل ، لأن الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع . ويحتج بها في حظر قتل المشرك الحرب إذا الجأ إليها ولم يقتل ، فلزم بمضمون الآية أن لا تقتل من وجدنا في الحرم ، سواء كان قاتلاً أو غير قاتل إلا أن يكون قد قتل في الحرم فحينئذ يقتل بقوله : « فإن قاتلوكم فاقتلوهم » فيكون قوله : « واقتلوهم حيث ثقتموهم » عاماً في سائر المشركين إلا في من كان بمكة . فإنهم أمروا بإخراجهم منها لإلزام قاتلهم فإنه أمر بقتالهم حينئذ . و دليل ذلك قوله في نسق التلاوة ، « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » فثبت أن قوله : « واقتلوهم حيث ثقتموهم » في من كان بغير مكة . فإن قيل : هو منسوخ بقوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكسون الدين لله » . قلنا إذا أمكن استعمالها لم يثبت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس في نسخه ، ومع ذلك فإن قوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » إذا كان نازلاً مع أول الخطاب فغير جائز أن يكون ناسخاً ، لأن النسخ لا يصح إلا بعد التمكن من الفعل ، ولا يجوز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد ، وغير جائز لأحد إثبات تاريخ الآيتين وتراخي نزول إحداها عن الأخرى إلا بالنقل الصحيح ولا يمكن لأحد دعوى نقل صحيح في ذلك ، وإنما روى ذلك عن الربيع بن أنس فقال : هو منسوخ بقوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » وقال قتادة : هو منسوخ بقوله « واقتلو المشركين حيث وجدتموهم » . وجائز أن يكون ذلك منها رأياً وتأويلاً ، ولا حاجة فيه لإمكان استعمال الآيتين بأن يكون قوله : « فاقتلو المشركين » مرتباً على قوله : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » فيكون المعنى : فاقتلوهم حيث وجدتموهم إلا عند المسجد الحرام إلا أن يقاتلوكم فيه فاقتلوهم .

و يدل عليه أيضاً حديث ابن عباس وأبي شريح وأبي هريرة أن النبي ﷺ خطب يوم فتح مكة فقال : « يا أيها الناس ، إن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض ، لم تحل لأحد قبلي ، ولا تحل لأحد بعدي ؛ وإنما أحلت لي

ساعة من نهار ، ثم عادت حراما إلى يوم القيمة » وفي رواية : « فلإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فقولوا له : إن الله قد أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لکم ، وإنما أذن لي ساعة من نهار » أخرجه الشيخان وغيرهما . ويسدل عليه أيضا ما روى أن النبي ﷺ خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلا من هذيل ثم قال : « إن أعنى الناس على الله ثلاثة : رجل قتل غير قاتله ، ورجل قتل في الحرم ، ورجل قتل بلحل الجاهلية » (رواه الحاكم وصححه كمار في الإعلاء في أبواب الجهاد) . وهذا يدل على تحريم القتل في الحرم لمن لم يكن فيه ، لعموم الدم للقاتل في الحرم ، ولأنه قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل ، فثبت أن المراد قتل من استحق القتل فلجأ . فثبت أن الحرم يحظر قتل من لجأ إليه . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن .

ثم اعلم دلالة إن دلالة هذه الآي مقصورة على حظر القتل فحسب ، ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس ، ولا خلاف في أن من لجأ إلى الحرم وعليه دين أنه يحبس به وأن دخوله الحرم لا يعصمه عن الحبس ، وكذلك كل ما كان دون النفس من الحقوق فإن الحرم لا يعصمه منه قياسا على الديون . قال الجصاص (١ : ٢٦٠) .

قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله »

فرض الجهاد منوط ببقاء الكفر : يوجب قتال الكفار حتى يتركوا الكفر . قال ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة ، والربيع بن أنس : الفتنة ههنا الشرك (رواه ابن جرير وابن أبي حاتم والبيهقي في الدلائل من طرق عن ابن عباس ، وعبد بن حميد وابن جرير عن مجاهد ، وابن جرير وحده عن الربيع ، وعبد بن حميد وابن جرير وأبو الشيخ وابن أبي حاتم والنحاس عن قتاده ، كما في الدر المنثور (١ : ٢٥٥) . وهذه الآية خاصة في المشركين دون أهل الكتاب ، لأن ابتداء الخطاب جرى بذكرهم في قوله جل وعلا : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة »

وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » وذلك صفة مشركي أهل مكة الذين أخرجوا النبي ﷺ وأصحابه فلم يدخل أهل الكتاب في هذا الحكم .

لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف : وهذا يدل على أن مشركي العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، لقوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » يعنى كفرا وشركا « ويكون الذين لله » ودين الله هو الإسلام لقوله : « إن الدين عند الله الإسلام قاله الجصاص (١ : ٢٦) ويؤيده قوله سبحانه « تقاتلوهم أو يسلمون » .

قوله تعالى : « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » الآية

أفاد أنهم إذا قاتلوهم في الشهر الحرام فعليهم أن يقاتلوهم فيه وإن لم يجر لهم أن يبتدئوهم بالقتال . وقوله : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » أمر بالعدل حتى في المشركين ، كما قال : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل عوقبتم به » . وروى عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أن قوله : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » الآية نزلت بمكة ، حيث لا شوكة ولا جهاد ، ثم نسخ بآية القتال بالمدينة . وقد رد هذا القول ابن جرير وقال : بل الآية مدنية بعد عمرة القضية ، وعزى ذلك إلى مجاهد رحمه الله . قاله ابن كثير (١ : ٢٢٨) .

من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله والمثل على وجهين : وهو عموم في أن من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله ، والمثل ينقسم إلى وجهين : أحدهما مثله في جنسه ، وذلك في المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله في قيمته ، لأن النبي ﷺ قضى في عبد بين رجلين أعتقه أحدهما وهو موسر أن عليه ضمان نصف قيمته ، فجعل المثل هو القيمة . ويدل على أن المثل قد يكون اسما لما ليس هو من جنسه إذا كان في وزانه أن من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه أن يقذف بمثل قذفه ، بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين ، وكذلك لو شتمه بما دون

القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه . فثبت بذلك أن اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد أن يكون في وزانه .

من غصب ساجة . فبني عليها يجب عليه قيمتها لا رد عينها : ويحتج بذلك في أن من غصب ساجة فأدخلها في بنائه أن عليه قيمتها ، لأن القيمة قد تناولها اسم المثل ، فمن حيث كان الغاصب معتديا بأخذها كان عليه مثلها لحق العموم ، لأن إدخالها في البناء بمنزلة الاستهلاك .

يجب القصاص فيما يمكن استيفاء المائلة فيه : ويحتج به في إيجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المائلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المائلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد ، والجائفة : والآمة في سقوط القصاص فيها ، لتعذر استيفاء المثل ؛ إذ كان الله تعالى إنما أمرنا باستيفاء المثل .

من قطع يد رجل وقتله يفعل به مثل ما فعل : ويحتج به أبو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله أن لوليه أن يقطع يده ثم يقتله ، فله أن يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية قاله الجصاص (١ : ٢٦٢) .

الجواب عن قول الشافعي : إن القاتل يقتل بمثل ما قتل به من خنق أو حرق ونحوه : واستدل به الشافعي على أن القاتل يقتل بمثل ما قتل به من محد أو خنق أو حرق أو تجويع أو تغريق ، حتى لو ألقاه في ماء عذب لم يلق في ماء ملح . كذا في الروح (٢ : ٦٧) . ولم يقل به إلا في القتل بالمحدد ، لتعذر الاستيفاء بالمثل في أكثر ما ذكره ، مع كون بعض ما ذكره منها عنه بالنص كالخرق ، وكون بعضه من المثلة المتفق على حرمتها كالنغريق مثلا ولو صح ما ذكره للزومه ما قاله ابن حزم فيمن قتل أحدا باللواط أن يستدبر بالأوتار ، ولا يخفى ما فيه من الشناعة . وإنما مثل القتل أن يزهق روحه بالسيف . يؤيده قوله ﷺ : « لا قود إلا بالسيف » . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء .

قوله تعالى : « وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » الآية

تفسير الإلقاء بيده إلى التهلكة وترجيح حمله على العموم : اختلفوا في تفسيرها على وجوه ، فقال بعضهم : نزلت في النفقة أن تمسك بيدك عن النفقة في سبيل الله ، فيكون متعلقا بقوله « وأنفقوا » . وقال بعضهم : هو ترك الجهاد في سبيل الله . وقال بعضهم : إنها اقتحام الحرب من غير مبالاة ، وإيقاع النفس في الخطر والهلاك ، فيكون الكلام متعلقا بقوله : « وقاتلوا » نهيًا عن الإفراط والتفريط في الشجاعة . وظاهر اللفظ العموم ففيه النهي عن الجبن في سبيل الله والضن بنفسه ، وعن البخل بالمال فيه ، فإن كلا من ذلك يقضى إلى ضعف المسلمين وقوة أعدائهم ؛ وعن التهور في القتال حيث يقتحم صف العدو من غير مبالاة ، فيضيع نفسه ويطمع عدوه في إخوانه المسلمين .

قال الليث ابن سعد : عن يزيد بن أبي حبيب عن أسلم أبي عمران قال : حمل رجل من المهاجرين بالقسطنطينية على صف العدو حتى خرقة ومعا أبو أيوب الأنصاري ، فقال ناس : ألقى بيده إلى التهلكة ، فقال أبو أيوب : نحن أعلم بهذه الآية ، إنما نزلت فينا . صحبنا رسول الله ﷺ وشهدنا معه المشاهد ونصرناه ، فلما فشا الإسلام وظهر اجتمعنا معشر الأنصار تحببا فقلنا : قد أكرمنا الله بصحبة نبيه ﷺ ونصره ، حتى فشا الإسلام وكثر أهله ؛ وكنا قد آثرناه على الأهلين والأموال والأولاد وقد وضعت الحرب أوزارها ، فرجع إلى أهلينا وأولادنا فنقيم فيها ، فنزل فينا « وأنفقوا في سبيل الله » (أنفسكم وأموالكم) فكانت التهلكة الإقامة في الأهل والمال ، وترك الجهاد . رواه أبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وعبد بن حميد . في تفسيره - ، وابن أبي حاتم ، ابن جرير وابن مردويه ، والحافظ أبو يعلى - في مسنده - وابن حبان - في صحيحه - ، والحاكم - في مستدركه - كلهم من حديث يزيد بن أبي حبيب به . وقال الترمذي : حسن صحيح غريب . وقال الحاكم : على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه . ولفظه عن أسلم أبي عمران قال :

كنا بالقسطنطينية، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر الجهني وعلى أهل الشام فضالة بن عبيد الأنصاري، فخرج صف عظيم من الروم فصفتنا لهم صفا عظيما من المسلمين، فحمل رجل من المسلمين على صف من الروم، حتى دخل فيهم ثم خرج إلينا مقبلا، فصاح به الناس فقالوا: ألقى بيده إلى التهلكة. فقال أبو أيوب الحديث (٧ : ٢٧٥).

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا أبو صالح كاتب الليث حدثني الليث حدثنا عبدالرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام أن عبدالرحمن ابن الأسود بن عبد يغوث أخبره أنهم حاضروا دمشق، فانطلق رجل من ازد شنوءة فأسرع إلى العدو وحده ليستقبل، فعاب ذلك عليه المسلمون ورفعوا حديثه إلى عمرو بن العاص، فأرسل إليه عمرو فردده وقال عمر: وقال الله: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» كذا في تفسير ابن كثير (١: ٢٢٩).

حكم الرجل يحمل وحده على صف العدو: وقال محمد بن الحسن الإمام في السير الكبير: إن رجلا لو حمل على ألف رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع في نجاة أو نكاية، فإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية فإني أكره له ذلك، لأنه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين. وإنما ينبغي للرجل أن يفعل هذا إذا كان يطمع في نجاة أو منفعة للمسلمين، فإن كان لا يطمع في شيء منها ولكنه يجرئ المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون في العدو، فلا بأس بذلك إن شاء الله لأنه لو كان على طمع من النكاية في العدو ولا يطمع في النجاة لم أربأ أن يحمل عليهم، فكذلك إذا طمع أن ينكي غيره فيهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك، وأرجو أن يكون فيه مأجورا وإنما يكره له ذلك إذا كان لا منفعة فيه على وجه من الوجوه. وإن كان لا يطمع في نجاة ولا نكاية، ولكنه مما يهرب العدو فلا بأس بذلك، لأن هذا أفضل النكاية ومنفعة للمسلمين.

قال الجصاص في الأحكام له: والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح

لا يجوز غيره ، وعلى هذه المعاني يحمل تأويل من تأول في حديث أبي أيوب أنه ألقى بيده إلى التهلكة بحمله على العدو إذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة ، وإذا كان كذلك فلا ينبغي أن يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين (و ظن أبو أيوب أن في حملته على العدو وحده منفعة للمسلمين من نكاية في العدو وإرهابهم ، وتجربة المسلمين عليهم بذلك - وكان كما قد ظن ، فإن الرجل حمل على صف العدو حتى دخل عليهم فخرق صفوفهم ، ثم أخرج إلى المسلمين مقبلا ، وهذا أفضل النكاية - فقال : لم يكن فعله هذا من الإلقاء بيده إلى التهلكة ، وإنما التهلكة في مثل هذا الموضع أن يضر الرجل بنفسه وماله ، وأما الذي أسرع إلى العدو في حصار دمشق لم يكن في حملته على العدو وحده منفعة للمسلمين ولا نكاية في العدو ، فرده عمرو بن العاص رضى الله عنه وقال : قال الله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » فافهم ١٢) . وأما إذا كان في تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به أصحاب النبي ﷺ في قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون » وقال : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله » في نظائر ذلك من الآي التي مدح الله فيها من بذل نفسه لله .

حكم بذل النفس في الأمر بالمعروف : وعلى ذلك ينبغي أن يكون حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه متى رجا نفعاً في الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في أعلى درجات الشهداء قال الله تعالى : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، واصبر على ما أصابك ، إن ذلك من عزم الأمور (١ : ٢٦٣) . وقال الحافظ في الفتح : وأما مسئلة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو فصرح الجمهور بأنه إن كان لفرط شجاعته ، وظنه أنه يهرب العدو بذلك ، أو يجرئ المسلمين عليهم ، أو نحو ذلك من المقاصد الصحيحة فهو حسن ، ومتى كان مجرد تهوؤ فممنوع ، ولا سيما إن ترتب على ذلك وهن في المسلمين والله أعلم انتهى (٨ : ١٣٩) .

فائدة ذكر الأيدي في الآية : وفائدة ذكر الأيدي والتصریح بالنهي عن

الإلقاء إلى التهلكة بالقصد والاختيار ، كذا في الروح (٦٧: ٢) . فما أصابه من غير قصد واختيار فهو غفور ، « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » . وذكر سفيان بن عيينة وجماعة عن البراء بن عازب أنه قيل له : « ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، هو الرجل يلقى العدو فيقاتل حتى يقتل ؟ قال : لا ، ولكن هو الرجل يذنب الذنب فيلقى بيديه ، فيقول : لا يغفر الله لي (أى فيستكثر من الذنوب فيهلك) وروى مثله عن عبيدة السلماني (قلت : وعن النعمان بن بشير ، والحسن ، وابن سيرين ، وأبي قلابة أيضا ، كما في تفسير ابن كثير (٢٢٩: ١) .

الرد على صاحب روح المعاني في استبعاده ما روى عن البراء بن عازب في معنى الآية : قال صاحب الروح : وعليه يكون متعلقا بقوله : « فإن الله غفور رحيم » وهو في غاية البعد ، ولم أر من صحح الخبر عن البراء رضى الله عنه ، سوى الحاكم وتصحيحه لا يوثق به انتهى (٦٧: ٢) . قلت : قد صححه الذهبي أيضا في تلخيص المستدرک (٢٧٦: ٢) فالحق ما قاله الجصاص أنه ليس يمنع أن يكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية ، لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف انتهى (٢٦٢: ١) .

قوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » الآية

وجوب إتمام الحج والعمرة بعد الشروع فيهما : أى اجعلوا هما تامين إذا تصديتم لأدائها لوجه الله تعالى . فلا دلالة في الآية على أكثر من وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما ، وهو متفق عليه بين الحنفية والشافعية ورضي الله تعالى عنهم ، فإن إفساد الحج والعمرة مطلقا يوجب المضى في بقية الأفعال والقضاء ولا تسدل على وجوب الأصل ، والقول بالدلالة بناء على أن الأمر بالإتمام مطلقا يستلزم الأمر بالأداء لما تقرر من أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب ، ليس بشئ ؛ لأن الأمر بالإتمام يقتضى سابقة الشروع ، فيكون الأمر بالإتمام مقيدا بالشروع .

الجواب عن الاحتجاج بالآية على وجوب العمرة : وإدعاء أن المعنى :

انتوا بهما حال كونهما تامين مستجمعي الشرائط والأركان ، وهذا يدل على وجوبهما ؛ لأن الأمر ظاهر فيه ، ويؤيده قراءة « وأقيموا الحج والعمرة » ليس بسديد ؛ أما أولا فلائنه خلاف الظاهر : وبتقدير قبوله في مقام الاستدلال يمكن أن يجعل الوجوب المستفاد من الأمر فيه متوجها إلى القيد أعني تامين لا على أصل الإتيان ، كما في قوله ﷺ : « بيعوا سواء بسواء » . وأما ثانيا فلائن الأمر في القراءة محمول على المعنى المجازي المشترك بين الواجب والمندوب أعني طلب الفعل ، والقرينة على ذلك الأحاديث الدالة على استحباب العمرة . ويؤيده ذلك أن ابن مسعود صاحب هذه القراءة قال فيما أخرجه عنه ابن أبي شيبة وعبد بن حميد : « الحج فريضة والعمرة تطوع » (وسنده صحيح إلا أنه عن إبراهيم عنه ، ومراسيله صحاح لاسيا عن ابن مسعود كذا في الإعلاء) . وأخرج ابن أبي داود في المصاحف عنه أيضا أنه كان يقرأ ذلك ثم يقول : « والله ، لو لا التحرج وأنى لم أسمع فيها من رسول الله ﷺ شيئا لقلت : إن العمرة واجبة مثل الحج » (قلت أخرجه ابن جرير أيضا : حدثنا أحمد بن خازم ثنا أبو نعيم ثنا إسرائيل ثنا ثوير عن أبيه عنه (٢ : ١٢٢) . وثوير بن أبي فاختة مختلف فيه قال البزار : حدث عنه شعبة وإسرائيل وغيرهما واحتملوا حديثه . وقال العجلي : هو وأبوه لا بأس بهما : وقال الحاكم : لم ينقم عليه إلا التشيع . كذا في التهذيب ملخصا . وهذا يدل على أنه رضى الله عنه لم يجعل الأمر بالنسبة إليها للوجوب ، لأنه لم يسمع شيئا فيه ، ولعله سمع ما يخالفه ، ولهذا جزم في الرواية الأولى عنه بفرضية الحج واستحباب العمرة ، وكأنه لذلك حمل الأمر في قراءته على القدر المشترك الذي قلناه لا غير .

فالحق أن الآية لا تصلح دليلا للشافعية ومن وافقهم كالإمامية علينا ، وليس فيها عند التحقيق أكثر من بيان وجوب إتمام أفعالها عند التصدي لأدائها ، وإرشاد الناس إلى تدارك ما عسى يعجزهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار ونحوه ، من غير تعرض لحالهما من الوجوب وعلمه . ومن ادعى من المخالفين

أنها دليل له فقد ركب شططا وقال غلطا ، كما لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد . ووجوب الحج مستفاد من قوله تعالى : « و الله على الناس حرج البيت من استطاع إليه سبيلا » انتهى ملخصا من روح المعاني (٢ : ٦٩) . وأما قوله : والإنصاف تسليم تعارض الأخبار وقد أخذ كل من الأئمة بما صنح عنه انتهى ففيه أنه لم يصح فيه عن رسول الله ﷺ شيء ، وقد صح عنه ﷺ أنه سئل عن العمرة أواجبة هي ؟ قال : « لا وإن تعتمر خير لك » وقوله : « الحج جهاد والعمرة تطوع » كإمارة في الإغلاء فالحق أن قول أبي حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون في هذا الباب إن شاء الله تعالى .

وقال ابن كثير : ظاهر السياق لإكمال أفعالهما بعد الشروع فيهما ، ولهذا قال بعده : « فإن أحصرتم » أي صدقتم عن الوصول إلى البيت ومنعتم من إتمامها . ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع في الحج والعمرة ملزم ، سواء قبل بوجوب العمرة أو باستحبابها ، كما هما قولان للعلماء : وقال شعبة : عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن علي أنه قال في هذه الآية « وأتمو الحج والعمرة لله » قال : أن تحرم من دويرة أهلك وكذا قال ابن عباس ، وسعيد بن جبيرة ، وطائفة . وقد روى الإمام أبو محمد بن أبي حاتم في سبب نزول هذه الآية حديثا غريبا ، فقال : حدثنا علي بن الحسين ثنا أبو عبد الله الهروي حدثنا غسان الهروي ثنا إبراهيم بن طهمان عن عطاء عن صفوان بن أمية أنه قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ متضمخ بالزعفران عليه جبة فقال : كيف تأمرني يا رسول الله في عمرتي ؟ قال : فأمر الله : « وأتمو الحج والعمرة » فقال رسول الله ﷺ : أين السائل عن العمرة ؟ فقال : ها أنا ذا فقال : « ألق عنك ثيابك ، ثم اغتسل واستنشق ، ثم ما كنت صانعا في حجك فاصنعه في عمرتك » هذا حديث غريب ، وسياق عجيب ، والذي ورد في الصحيحين لم يذكر فيه الغسل والاستنشاق ، ولا ذكر نزول هذه الآية ، وهو عن يعلى بن أمية لاصفوان بن أمية والله أعلم

(١ : ٢٣١) . قلت : وهو صريح في نزول الآية في إكمال الأفعال بعد الشروع فيها . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » الآية

تحقيق معنى الإحصار وأنه يعم العدو والمرضى جميعاً : الإحصار والحصر كلاهما في أصل اللغة بمعنى المنع مطلقاً ، وليس الحصر مختصاً بما يكون من العدو والإحصار بما يكون من المرضى والخوف ، كما توهم الزجاج من كثرة استعمالهما كذلك ، فإنه قد يشيع استعمال اللفظ الموضوع للمعنى العام في بعض أفرادها . والدليل على ذلك أنه يقال : حصره العدو وأحصره - كضده وأصدّه - فلو كانت إحدى النسبتين معتبرة في مفهوم الحصر والإحصار لكان التصريح بالإسناد إليه تكراراً ، ولكان إسناد الإحصار إلى العدو مجازاً وكلاهما خلاف الأصل .

الجواب عن حجة الخصم : والمراد من الإحصار ههنا حصر العدو عند مالك والشافعي رحمهما الله تعالى ، لقوله تعالى : « فإذا أنتمم » فإن الأمن لغة في مقابلة الخوف ، ولنزوله عام الحديثية ، ولقول ابن عباس رضي الله عنهما : « لا حصر إلا حصر العدو » فقيد إطلاق الآية وهو أعلم بمواقع التنزيل . وذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المراد به ما يعم كل منع من عدو ومرض وغيرهما ، فقد أخرج أبو داود ، والترمذي وحسنه ، والنسائي ، وابن ماجه ، والحاكم (وصححه وأقره عليه الذهبي) من حديث الحجاج بن عمرو من كسر أو عرج فقد حل ، وعليه الحجج من قابل » وروى الطحاوي من حديث عبد الرحمن بن يزيد قال : « أهل رجل بعمره يقال له : (عمر بن سعيد ، فليسع ، فبينما هو صريع في الطريق إذ طلع عليه ركب فهم ابن مسعود ، فسألوه فقال :- « ابعثوا بالهدى ، واجعلوا بينكم وبينه أماراً ، فإذا كان ذلك فليحل » (وفي الهداية قال : وعليه العمرة من قابل ، وسنده صحيح كما في الإعلاء (١ : ٢٨٢) . وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء « لا إحصار إلا من مرض أو عدو أمر حابس » وروى البخاري مثله عنه .

وقال عروة : « كل شئ حبس المحرم فهو إحصار » .

وما استدلل به الخصم مجاب عنه . أما الأول فستعلم ما فيه إشارة إلى ما ذكره بعد ما ذلك أنه يقال للمريض إذا زال مرضه وبرئ : أمن ، كما روى عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهم ، فيضعف استدلال الشافعي ومالك بالآية على ما ذهبوا إليه (١ : ٧١) ؟ وأما الثاني فإنه لا عبرة بخصوص السبب ، والحمل على التأييد بأباه ذكره باللام استقلالاً ، والقول بأن أحصرتم ليس عاماً إذا لفعل المثبت لا عموم له ، ليس بشئ . لأنه وإن لم يكن عاماً لكنه مطلق ، فيجوز على إطلاقه . وأما الثالث فلأنه بعد تسليم حجية أقوال ابن عباس في أمثال ذلك معارض لما أخرجه ابن جرير وابن المنذر عنه في تفسير الآية أنه قال : من أحرم بحج أو عمرة ثم حبس عن البيت بمرض يجهد أو عدو يحبس ، فعليه ذبح ما استيسر من الهدى » . فكما خصص في الرواية الأولى عم في هله ، وهو أعلم بمواقع التنزيل (وأيضاً فإنه قد خصص الحصر دون الإحصار ، فيجتمل أنه ذكر معنى الاسم دون الحكم فافهم) . والقول بأن حديث حجاج بن عمرو ضعيف (١) ضعيف ، إذ له طرق مختلفة في السنن (حسنه الترمذى وصححه الحاكم والذهبي على شرط البخاري) . وقد روى أبو داود أن عكرمة سأل ابن عباس وأبا هريرة رضي الله تعالى عنهما عن ذلك فقالا : صدق . وحمله على ما إذا اشترط المحرم الإحلال لقوله ﷺ لضباعة : (٢) « حجى واشترطى » لا يتمشى على أصلنا : إن المطلق يجزئ على إطلاقه ، إلا إذا اتحد الحادث والحكم ، وكنان الإطلاق والتقييد في الحكم ، إذ ما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى انتهى . ملخصاً من روح المعاني .

(١) لا وجه للتضعيف إلا أنه قد اختلف فيه على يحيى بن أبي كثير فأخرجه أصحاب السنن وابن خزيمة والحاكم من طرق : عن يحيى عن عكرمة عن الحجاج ، وقال في آخره عن عكرمة : فسألت أبا هريرة وابن عباس فقالا :-

ويدل على عموم حكم الإحصار لمن حبسه العدو أو الممرض موافقة مخالفينا إيانا على أن المرأة إذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الإحرام جاز لها الإخلال وكانت بمنزلة المحصر - مع عدم العدو - وكذلك من حبس في دين أو غيره فتعذر عليه الوصول إلى البيت كان في حكم المحصر ، فكذلك المريض ، كذا في احكام القرآن للخصاص (١ : ٢٨٠) . وقد أطل رحبه الله الكلام في الباب ، فمن أراد البسط فليراجع الأحكام له . والله تعالى أعلم .

الإحصار من الحج والعمرة سواء : وفيه دلالة على أن الإحصار من الحج والعمرة سواء . وحكى عن محمد بن سيرين أن الإحصار يكون من الحج - صديق . ووقع في رواية يحيى القطان وغيره في سياقه : سمعت الحجاج . وأخرجه أبو داود والترمذي من طريق : معمر عن يحيى عن عكرمة عن عبد الله بن رافع عن الحجاج . قال الترمذي : وتابع معمر على زيادة عبد الله بن رافع معاوية بن سلام ، وسمعت محمدا - يعني البخاري - يقول : رواية معمر ومعاوية أصح انتهى . وهذا لا ينافي صحة الحديث ، لأنه إن كان عكرمة سمعه من الحجاج بن عمرو فذاك وإلا فالواسطة بينهما عبد الله بن رافع ثقة وإن لم يخرج له البخاري ، كذا قال الحافظ . قلت : ويمكن أن عكرمة سمعه من عبد الله بن رافع عن الحجاج . ثم سمعه من الحجاج بلا واسطة ، وله نظائر في الضحاح لا تخفى على من مارسها .

(٢) وأيضا فإن حديث ضباعة من الآحاد ، وهو لا يصلح أن يزاحم عموم الآية . وقيل : الاشتراط منسوخ روى ذلك عن ابن عباس لكن فيه الحسن بن عماره متروك ، (وهو حسن الحديث على أصلنا فقد وثقه بعضهم ، وأنكر ابن عمر الاشتراط كما مر في الإعلاء . وأيضا فن قال بالاشتراط قال بجواز تحلل المشترط بدون الهدى ، وهو مصادم للنص ، فإن قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » يدل على وجوب الهدى على المحصر مطلقا . ووجه الجمع عندى أن حديث ضباعة محمول على التنب حتى لا يلزمه خلف الوعد وإن كان ذلك جائزا بعذر ، كذا في المظهرى (١ : ٤٩٠) والبسط في الإعلاء .

دون العمرة . وذهب إلى أن العمرة غير موقنة ، وأنه لا يخشى القوات ، وحكى عن مالك نحوه . وليس بصحيح ، لأن الآية نزلت في حصر الحديبية وكان النبي ﷺ وأصحابه مجرمين بعمرة ، فحلوا جميعا . قال الجصاص : وقد تواترت الأخبار بأن النبي ﷺ كان محرما بالعمرة عام الحديبية ، وأنه أحل من عمرته بغير طواف ، ثم قضاه في العام القابل في ذى القعدة ، وسميت عمرة القضاء . وقال الله تعالى : « واتموا الحج والعمرة لله » ثم قال : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » وذلك حكم عائله إلهيها جميعا ، وغير جائز الاقتصار على أحدهما دون الآخر ، لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة انتهى .

ما حكى عن مالك : « لا إحصار في العمرة » لم يصح عنه : قلت : ولكن الحكاية عن مالك لم تصح ، فقد قال ابن العربي في الأحكام له : لا يخلاف بين علماء الأمصار أن الإحصار عام في الحج والعمرة . وقال ابن سيرين : لا إحصار في العمرة لأنها غير موقنة . وقلنا : وإن كانت غير موقنة لكن في الصبر إلى زوال العدو ضرر ، وفي ذلك نزلت الآية ، وبه جاءت السنة ، فلا معدل عنها انتهى (١ : ٥١) . فلم يذكر فيه خلاف مالك غير ابن سيرين وهو من أعلم الناس بمذهب مالك .

حكم قتال من حصر المسلمين عن الحج : فائدة : قال ابن العربي في الأحكام له : لا يخلوا أن يكون الحاصر كافرا أو مسلما ، فإن كان كافرا لم يجز قتاله ولو وثق بالظهور (لكون القتال محظورا عنه في الإجماع) ويتحلل في موضعه (وهل له القتال بعد التحلل ؟) . ولو سأل الكافر جعلا لم يجز « لأن ذلك وهن في الإسلام . وإن كان الحاصر مسلما لم يجز قتاله بحال ، ووجب التحلل . فإن طلب شيئا ويتخلى عن الطريق جاز دفعه ، ولم يحل القتال ، لما فيه من إتلاف المهج ، وذلك لا يازم في العبادات ، فإن الدين أسمع ، وأما بذل الجمل فلما فيه من دفع أعظم الضررين بأهونها ، ولأن الحج مما ينفق فيه المال ،

فيعد هذا من النفقة انتهى (١ : ٥٢) .

وقال الموفق في المغنى : وإذا كان العدو الذى حصر الحاج مسلمين فامكن الانصراف كان أولى من قتالهم ، لأن فى قتالهم مخاطرة بالنفس والمال وقتل مسلم ، فكان تركه أولى . ويجوز قتالهم ، لأنهم تعدوا على المسلمين بمنعهم طريقهم فأشبهوا سائر قطاع الطريق . وإن كانوا مشركين لم يجب قتالهم لأنه إنما يجب بأحد أمرين : إذا بدأوا بالقتال ، أو وقع النفير فاحتيج إلى مدد (من إن جاء هذا الحصر ؟ فليتأمل) وليس ههنا واحد منهما ؛ لكن إن غلب على ظن المسلمين الظفر بهم استحب قتالهم ، لما فيه من الجهاد وحصول النصر وإتمام النسك ، وإن غلب على ظنهم ظفر الكفار فالأولى الانصراف لئلا يغرروا بالمسلمين .

حكم ما إذا طلب العدو خفارة على تخليصة الطريق : قال : وإن طلب العدو خفارة على تخليصة الطريق وكان ممن لا يوثق بأمانه لم يلزمهم بذلك ، لأن الخوف باق مع البذل ؛ وإن كان موثوقاً بأمانه ، والخفارة كثيرة لم يجب بذلك بل يكره إن كان العدو كافراً . لأن فيه صفاراً وتقوية للكفار ، وإن كانت يسيرة فقياس المذهب وجوب بذلك كالزيادة فى ثمن الماء للوضوء ، وقال بعض أصحابنا : لا يجب بذل خفارة بحال وله التحلل ، كما أنه فى ابتداء الحج لا يلزمه إذا لم يجد طريقاً آمناً من غير خفارة انتهى ملخصاً (٣ : ٣٧٦) . ولم أر من الحنفية من تعرض لذلك ، ولعل ما ذكره الموفق أوفق بقواعدهم إلا ما ذكره عن بعض أصحابه فإن الراجح عندنا أن المكس والخفارة لا يمنع وجوب الحج ، فيحتسب فى الفاضل عما لا بد منه القدرة على المكس ونحوه ، كما فى الدرر مع الشامية (٢ : ٢٣٤) .

وجوب الهدى على المحصر : وقوله : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » نص فى وجوب الهدى على المحصر لأجل الإحصار . وقال ابن العربى : روى ابن

القاسم عن مالك أنه لا هدى عليه ، لأنه لم يكن منه تفريط ؛ وإنما الهدى على ذى التفريط . وهذا ضعيف من وجهين ، أحدهما أن الله تعالى قال : « فاستيسر من الهدى » فهو ترك لظاهر القرآن وتعلق بالمعنى ، الثانى أن النبي ﷺ أهدى عن نفسه وعن أصحابه - البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة - . ولهم أن يقولوا : إن النبي ﷺ حمل الهدى تطوعا ، وكذلك كان (قلت : سلمنا أنه لم يكن الهدى الذى حمّله من هدى الإحصار ولكن كان منه ما أبذله من الهدى فى العام المقبل ، فقد روى أبو داود بسند حسن ، وصححه الحاكم فى المستدرک ، وأقره عليه الذهبي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى الذى نحرّوا عام الحديبية فى عمرة القضاء ، كما مر فى الإعلاء . ولا يصح القول بكونه تطوعا ، لكونه مأمورا به والأمر للوجوب . وأيضا فإن الهدى ما يهدى إلى الحرم ليدبح فيه تطوعا كان أو واجبا ، ولذلك اتفق الأئمة فى سائر الهدى أن لا ينحر إلا فى الحرم ، غير دم الإحصار فاختلفوا فيه ، فقال أحمد والشافعى ومالك رحمهم الله تعالى : إن للمحصر نحره فى موضع حصره من حل أو حرم ، واستدلوا بقصة الحديبية ، وقالوا : كان رسول الله ﷺ وأصحابه نحرّوا هداياهم خارج الحرم فى الحل كما فى المعنى . فمن أين لهم أن يقولوا : لم يكن هداياهم هذه للإحصار بل تطوعا ؟ ولو كانت تطوعا محضا لم ينحروها فى الحل أبدا ، بل ردوها ونحرّوها فى الحرم إذا قدرّوا عليه .)

قال فأما ظاهر القرآن فلا كلام فيه . وأما المعنى فلا يمتنع أن يجعل البارى تعالى الهدى واجبا مع التفريط ومع عدمه عبادة منه لسبب ولغير سبب فى الوجهين جميعا ، ومن علمائنا من قال - وهو ابن القاسم - : إن الذى عليه الهدى من أحصر بمرض فإنه يتحلل بالعمرة ويهدى (قلنا : وكيف يتحلل بالعمرة وفى الصبر إلى زوال العذر ضرر بين ؟ ولو وجب عليه التحلل بالعمرة لوجب على المحصر بالعدو أيضا ، ومن ادعى الفرق فعليه البيان) . قال : وقال أبو حنيفة : يتحلل بالمرض فى موضعه ، وهذا ضعيف من وجهين أحدهما

لا معنى للآية إلا حصر العدو أو الحصر المطلق ، فكيف يرجع الجواب على مقتضى الشرط ؟ (قلت : لا معنى لهذا الكلام ، فإن أبا حنيفة يقول : يتحل المريض ومن حصره العدو كلاهما في موضع الإحصار ، وعليهما أن يبعثا بالهدى إلى الحرم ، ويجعلا بينهما وبينه يوماً أمانة ، فإذا كان ذلك فليحللا وعليهما القضاء من قابل ؟ فلا شك في رجوع الجواب على مقتضى الشرط ، فالمعنى فإن أحصرتم بشئ مرضاً كان أو عدواً فعليكم ما استيسر من الهدى) . قال أما أنه إن رجع إلى بعضه كان جائزاً بدليل كما تقدم من أقوال علمائنا انتهى (١ : ٥١) . قلت : يا للعجب ! يضعف قول أبي حنيفة وهو يجري الشرط والجزاء كليهما على إطلاقهما - وهو الأصل الصحيح - ويرجع قول بعض علماء وهو يقيد الإطلاق من غير دليل ، وهل هذا إلا تحكم ؟ فافهم .

قال في النيل : وإلى وجوب الهدى على المحصر ذهب الجمهور ، وهو ظاهر الأحاديث الثابتة عنه عليه السلام أنه فعل ذلك في الحديبية ، ويدل عليه قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » . وذكر الشافعي أنه لا خلاف في ذلك في تفسير الآية . وخالف في ذلك مالك فقال : إنه لا يجب الهدى على المحصر ، وعول على قياس الإحصار على الخروج من الصوم للعذر . والتمسك بمثل هذا القياس في مقابل ما يخالفه من القرآن والسنة من الغرائب التي يتعجب من وقوع مثلها من أكار العلماء انتهى (٤ : ٣٢١) . قلت : وقد روى أشهب في كتاب محمد عن مالك ما يوافق الجمهور كما ذكره ابن العربي في الأحكام ، وبينت عذر مالك فيما روى عنه ابن القاسم في الإعلاء ، فليراجع .

قوله تعالى : « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » الآية

محله الهدى الحرم سواء كان للإحصار أو غيره : اختلف السلف في المحل ما هو ؟ يقال عبد الله بن مسعود ، وابن عباس ، وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين : هو الحرم . وهو قول أصحابنا ، والثوري : وقال

مالك ، والشافعي : محله الموضع الذي أحضر فيه ، فيذبحه ويحل ؛ لأنه عليه السلام ذبح عام الحديبية بها وأخى من الحل . وغنمنا يبعث من أحضر بالهدى ويحل للمبعوث بيده يوما أمارة ، فإذا جاء اليوم وغلب على ظنه أنه ذبح تحال ، لقوله تعالى : « ولا تخلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » فإن حلق الرأس كناية عن الحل الذي يحصل بالتقصير بالنسبة للنساء . والخطاب للمحصرين لأنه أقرب مذكور ، والهدى الثاني عين الأول كما هو الظاهر أي لا تحلوا حتى تعلموا أن الهدى - المبعوث إلى الحرم بلغ مكانه الذي يجب أن ينحر فيه - وهو الحرم ، لقوله تعالى : « ثم محلها إلى البيت العتيق - هديا بالغ الكعبة » .

وما روي من ذبحه عليه السلام في الحديبية مسلم لكن كونه ذبح في الحل غير مسلم . والحنفية يقولون : إن محصر رسول الله عليه السلام كان في طريق الحديبية أسفل مكة والحديبية متصلة بالحرم ، والذبح وقع في الطرف المتصل الذي نزل رسول الله عليه السلام . وبه يجمع بين ما قاله مالك وبين ما روى الزهري أن رسول الله عليه السلام نحر في الجزم . وكون الرواية عنه ليس بثبت في حين المنع . وحمل الأولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل ذبحه فيه جلا كان أو حرما ، وهو خلاف الظاهر إلا أنه لا يحتاج إلى تقدير العلم كما في السابق . واستدل باقتضاره على الهدى في مقام البيان على عدم وجوب القضاء . وغنمنا يجب القضاء : لقضاء رسول الله عليه السلام وأصحابه عمرة الحديبية التي أحصروا فيها ، وكانت تسمى عمرة القضاء . والمقام مقام بيان طريق خروج المحصر عن الإحرام ، لا مقام بيان كل ما يجب عليه (وأيضا فلم يذكر الله تعالى على المريض القضاء إذا فاتته الحج ، وإنما قال : « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » فذكر الفدية ولم يذكر القضاء إذا فاتته الحج لأجل مرضه . وقد اتفق الجميع على وجوب القضاء عليه . فإن قالوا : ثبت وجوبه عليه بالسنة قلنا : وكذلك وجوب القضا على المحصر . ولم يعلم من الآية حكم غير المحصر عبارة كما علم بحكم المحصر من عدم جواز الحل له قبل بلوغ الهدى ،

ويستفاد ذلك بدلالة النص ، وجعل الخطاب عاما للمحصر وغيره بناء على عطف « ولا تملقوا » على قوله سبحانه : « وأتموا » لا على ما استيسر يقتضى بتر النظم ، لأن « فإذا أمنتم » عطف على « فإن أحصرتم » انتهى ملخصا من روح المعاني (٢: ٧٠) .

قال الجصاص : إن المحل اسم لشئين : يحتمل أن يراد به الوقت ، ويحتمل أن يراد به المكان . ولم يكن هدى الإحصار في العمرة مؤقتا عند الجميع ، وهو لا محالة مراد بالآية ، وجب أن يكون مراده المكان ، فاقضى ذلك أن لا يحل حتى يبلغ مكانا غير مكان الإحصار ؛ لأنه لو كان موضع الإحصار محلا للهدى لكان بالغاه محله بوقوع الإحصار ، ولأدى ذلك إلى بطلان الغاية المذكورة في الآية ، فدل ذلك على أن المراد بالمحل هو الحرم . لأن كل من لا يجعل موضع الإحصار محلا للهدى فإنما يجعل المحل الحرم ، ومن جعل محل الهدى موضع الإحصار أبطل فائدة الآية ، وأسقط معناها .

ومن جهة أخرى وهو أن قوله : « ثم محلها إلى البيت العتيق » يدل على صحة قولنا في المحل من وجهين ، أحدهما عمومه في سائر الهدايا ، والآخر ما فيه من بيان معنى المحل الذي أجل في قوله : « حتى يبلغ الهدى محله » فغير جائز لأحد أن يجعل المحل غيره . وبسبب ذلك عليه قوله في جزاء الصيد : « هديا بالغ الكعبة » فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى ، فلا يجوز شئ منه دون وجوده فيه . ويدل عليه أيضا قوله تعالى في سياق الخطاب بعد ذكر الإحصار : « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » فأوجب على المحصر دما ونهاه عن الحل حتى يبلغ الهدى محله ، فلو كان ذنبه في الحل جائز الذبح صاحب الأذى هديه عن الإحصار وحل به ، واستغنى عن فدية الأذى . فدل ذلك على أن الحل ليس بمحل الهدى . فإن قيل : هذا في من لا يجد هدى الإحصار . قيل له : لا يجوز ذلك ، لأنه خير بين الصيام والصدقة والنسك ، ولا يكون غير بين الثلاثة إلا وهو واجد لها ، لأنه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين ما لا يجد .

وأما أن قوله تعالى : « والهدى معكوا أن يبلغ محله » يدل على أن النبي ﷺ وأصحابه نَحَرُوا هَدْيَهُمْ في غير الحرم لو لا ذلك لكان بالغاً محله ، فبقي أنه لا يقتضى أن يكون أبداً ممنوعاً ، وغاية ما فيه أنه حصل منهم أدنى منع فجاز أن يقال : إنهم ممنوعون . وقد زوى أن ناجية بن جندب الأسلمى قال للنبي ﷺ : ابعث معي الهدى حتى آخذ به في الشعاب والأودية فأذبحها بمكة ، ففعل (أخرجه النسائي بسند صحيح كما ذكرته في الإعلاء) ولفظه : فدفعه إليه ، فانطلق به حتى نحره في الحرم . وأيضاً فقوله : « والهدى معكوا أن يبلغ محله » أول شئ على أن محله الحرم ، لأنه لو كان موضع الإحصار وهو الحل محلاً للهدى لما قال : « والهدى معكوا أن يبلغ محله » فلما أخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له . وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل في المسئلة انتهى ملخصاً (١ : ٢٧٣) .

وجوب القضاء على المحصر : قال : واختلفوا أيضاً فيمن أحصر وهو محرم بحج تطوع أو بعمره تطوع فقال أصحابنا : عليه القضاء سواء كان الإحصار بمرض أو عدو إذا حل منها نافذ : وأما مالك والشافعي فلا يريان الإحصار بالمرض ، ويقولان : إن أحصر بعدو فحل فلا قضاء عليه في الحج والعمرة . والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى : « وأنموا الحج والعمرة لله » وذلك يقتضى الإيجاب بالدخول . ولما وجب بالدخول صار بمنزلة جنحة الإسلام والنذر فلزمه القضاء بالخروج منه قبل إتمامه : سواء كان معذوراً فيه أو غير معذور ؛ لأن ما قد وجب لا يستعصم العذر . فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالإفساد وجب عليه مثله بالإحصار .

وجوب القضاء على المحصر بالمرض متفق عليه : ويدل على وجوب القضاء على المحصر وإن كان معذوراً اتفاق الجميع أن على المريض القضاء إذا فاته الحج وإن كان معذوراً في القوات ، كما يلزمه لو قصد إلى القوات من غير عذر . والمعنى في استثناء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمته من الإحرام بالدخول ،

وهو موجود في المحصر ، فوجب أن لا يسقط عنه القضاء . ويسدل عليه أيضا قصة عائشة رضي الله عنها حين حاضت وهي مع النبي ﷺ في حجة الوداع وكانت محرمة بعمره ، فأمرها النبي ﷺ برفض العمرة ، ثم لما فرغت من الحج أمر عبد الرحمن بن أبي بكر فأمرها من التمتع ، وقال : « هذه مكان عمرتك » فأمرها بقضاء ما رفضته من العمرة للعذر . فدل ذلك على أن المذخور في خروجه من الإحرام لا يسقط عنه القضاء . ويسدل عليه أيضا أن النبي ﷺ وأصحابه قضوا عمرتهم التي صلوا عنها في العام المقبل وسميت عمرة القضاء انتهى ملخصا (١ : ٢٧٩) .

ومن زعم أنه قضاها لأن الصلح وقع على ذلك لإرغام المشركين ، وإتماما للرواية ، وتحقيقا للموعد ، وهي في الحقيقة ابتداء عمرة أخرى ، وسميت عمرة القضية من المقاضاة لا من القضاء ، فقد خالف أهل المغازي ، فإنهم جزموا بأن النبي ﷺ أمر أصحابه أن يعتمروا فلم يتخلف منهم أحد إلا من قتل بخيبر أو مات . وقد صح عن ابن عباس قال : قد أحصر رسول الله ﷺ فحلقت رأسه وجامع نسائه ونحر هديه ، حتى اعتمر عاما قابلا . رواه البخاري . وفي كتاب الصحابة لابن السكن : إنه قال ذلك تصديقا لحديث حجاج بن عمرو الأنصاري « من عرج ، أو كسر ، أو حبس فليجزئ مثلها وهو في حل كما في فتح الباري (٤ : ٦) . واعترف الحافظ بأنه دليل على أن من تحلل بالإحصار وجب عليه قضاء ما تحلل منه ، وهو ظاهر الحديث . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء .

إذا لم يجد المحصر هديا لم يحل حتى يجده فيذبح عنه . واختلف أهل العلم في المحصر لا يجد هديا ، فقال أصحابنا : لا يحل حتى يجد هديا فيذبح عنه ، وقال عطاء : يصوم عشرة أيام ويحل كل تمتع إذا لم يجد هديا ، وللشافعي فيه قولان : أحدهما أن لا يحل أبدا إلا بهدي ، والآخر إذا لم يقدر على شيء حل وأهرق دما

إذا قدر عليه . وقيل : إذا لم يقدر أجزأه ، وعليه الطعام أو صيام إن لم يجد ولم يقدر
ولنا أنه قياس بمعرض النص ، لأنه تعالى قال : « فإن أحصرتم فما استيسر من
الهدى » « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » فمن أباح له الحلق قبل
بلوغ الهدى محله فقد خالف النص . ولا يجوز ترك النص بالقياس . انتهى ملخصا
الأحكام للجصاص من (١ : ٢٨٠) .

ذبح هدى العمرة غير موقت اتفاقا : ولم يختلف أهل العلم بمن أباح
الإهلال بالهدى أن ذبح هدى العمرة غير موقت ، وأنه له أن يذبحه متى شاء
ويحل ، وقد كان النبي ﷺ وأصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة
فحلوا منها . بعد الذبح . وكان ذلك في ذي القعدة .

اختلفوا في هدى الإحصار في الحج : واختلفوا في هدى الإحصار في
الحج ، فقال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي : له أن يذبحه متى شاء ، ويحل
قبل يوم النحر . وقال أبو يوسف والثوري ومحمد : لا يذبح قبل يوم النحر . وظاهر
قوله تعالى : « فما استيسر من الهدى » يقتضى جواز غير موقت ، وفي إثبات
التوقيت تخصيص اللفظ (أى تقييده) وذلك غير جائز إلا بدليل (ولأنه دم
كفارة للتحلل قبل أوانه ولهذا لا يباح التناول منه ، ودم الكفارة لا يختص بزمان) .
وأىضا فإن قوله عز وجل : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » عائد إلى الحج
والعمرة المبدوء بذكرهما في قوله : « وأتموا الحج والعمرة لله » والمراد بياوغيه
محله للعمرة هو الحرم دون الوقت ، فصار كل منطوق به فيه ، فاقضى ذلك جواز
ذبحه في الحرم أى وقت شاء في العمرة . فكذلك هو للحج : لأنه لما كان الإطلاق
قد تناول العمرة لم يجز أن يكون مقيدا للحج لأنه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ
واحد ، فغير جائز أن يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفي بعضه المكان .
قاله الجصاص أيضا (١ : ٢٧٥) .

الجمهور على إجزاء ذبح الشاة في الإحصار : والجمهور على إجزاء ذبح

الشاة في الإحصار . قال الإمام مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي بن أبي طالب إنه كان يقول : « فما استيسر من الهدى » شاة . وقال ابن عباس : الهدى من الأزواج الثمانية ، من الإبل والبقر والمغز والضأن . وقال الثوري عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله : « فما استيسر من الهدى » قال : شاة وكذا قال مجاهد ، وعطاء ، وطائوس ، وأبو العالية ، ومحمد بن علي بن الحسين ، وعبد الرحمن بن القاسم ، والشعبي ، والنخعي ، والجسني ، وقتادة ، والضحاك ، ومقاتل بن حبان ، وغيرهم مثل ذلك . وهو مذهب الأئمة الأربعة .

وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أبو سعيد الأشج حدثنا أبو خالد الأحمر عن يحيى بن سعيد عن القاسم عن عائشة وابن عمر « أنها كانت لا يريان ما استيسر من الهدى إلا من الإبل والبقر » . قال : وروى عن سالم ، والقاسم ، وعروة بن الزبير ، وسعيد بن جبير نحو ذلك . والظاهر أن مسند هؤلاء فيما ذهبوا إليه قصة الحديبية ، فإنه لم ينقل عن أحد منهم أنه ذبح في تحلله ذلك شاة وإنما ذهبوا إلى الإبل والبقر ، في الصحيحين عن جابر قال : « أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بقرة » . والدليل على صحة قول الجمهور فيما ذهبوا إليه أن الله أوجب ذبح ما استيسر من الهدى أي منها تيسر مما يسمى هديا ، والهدى من بهيمة الأنعام (كما أجمعوا عليه في جزاء الصيد ، وهدى التمتع ، والقران) . فكذا في الإحصار (وهي الإبل ، والبقر ، والغنم) ، كما قاله الجسر البحر ترجيح القرآن وابن عمر رسول الله ﷺ . وقد ثبت في الصحيحين عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : « أهدى النبي ﷺ مرة غنما » كذا في تفسير ابن كثير . (١ : ٢٣٢) .

دليل النهي عن حلق الرأس في الإحرام : ولما كان قوله : « ولا تحلقوا رؤسكم » عطفًا على قوله : « وأتموا الحج والعمرة لله » فهو نهى عن حلق الرأس في الإحرام . للحاج والمعتزم جميعا . وقد اقتضى حظر حلق بعض رأس بعض

وحلق كل واحد رأس نفسه ، لاحتمال اللفظ للأمرين ، كقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » اقتضى النهى عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره .

لا يجوز للمحرم حلق رأس غيره : فيدل على أن المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ، ومتى فعله لزمه الجزاء (كحلقه رأسه) .

الذبح مقدم على الحلق : ويسدل على أن الذبح مقدم على الحلق في القرآن والتمتع ، لأنه عموم في كل من عليه حلق وهدي في وقت واحد ، فيحتج فيمن حلق قبل أن يذبح أن عليه دماً لمواقعة المحظور في تقديم الحلق على الهدي .

اختلفوا في المحصر هل عليه حلق أم لا ؟ واستدل بمفهومه على وجوب الحلق إذا بلغ الهدي محله . وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حلق أم لا ؟ فقال أبو حنيفة ومحمد : لا حلق عليه . وقال أبو يوسف في إحدى الرايتين : يحلق ، فإن لم يحلق ، فلا شيء عليه . وروى عنه أنه لا يد من الحلق ، لأن النبي ﷺ وأصحابه أحصروا بالحدية فأمرهم بعد بلوغ الهديا محلهما أن يحلقوا . وحلق ﷺ (أى بمجرد فعل النبي ﷺ) فيما لا يفعل قرينة دليل الوجوب ، فكيف إذا أمر غيره ؟ . ولحديث المسور مروان أنه ﷺ قال لأصحابه : « قوموا فانحروا ، ثم احلقوا - إلى أن قال - فخرج فنحر بدنه ، ودعا حلاقا فحلقه . فلما رأوا ذلك قاموا فانحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا » (رواه البخارى مطولا) .

ولها أن الحلق عرف قرينة إذا كان مرتبا على أفعال النسك ولم يوجد أفعاله ههنا ، وأمره ﷺ بالحلق ليعرف المشركون عزمهم على الانصراف ، فلا يشتغلون بأمر الحرب ويحصل الأمن من كيد المشركين ، فإن قيل : كيف يقولان بجواز التحلل للمحصر قبل الحلق مع صريح النهى بقوله تعالى : « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله » والآية نزلت في حق المحصر ؟ حيث ما كان منهيا عن الحلق قبل الغاية كان مأمورا به بعدها ، لأن حكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها ،

واجب بأن الله نهى المحصر عنه حتى يبلغ الهدى محله بهذه الآية ، فذلك دليل الإباحة بعد بلوغه محله ، لا دليل الوجوب كما في سائر المحظورات ، مع أن الخلط واجب عليه للإحلال ، والدم أقيم مقامه ، فيستغنى عنه به . وفعله ﷺ وأمره بالخلق إنما كان لأنهم كانوا يمتنعون عن التحلل طمعا في دخول مكة ، ويزدون التحلل بالخلق ، فقطع بالأمر به أطاعهم تسليما لأمر الله واتباعا لحكمه ، حتى جاء الله بالنصر والفتح . كذا في شرح النقاية (١ : ٢٢٤) . قلت هذه حجة قوية لو ثبت أنه ﷺ إنما أمرهم بالخلق لما ذكروه ، ودون إثباته خرط القتاد . وأنا إلى قول أبي يوسف أميل مني إلى قولها ، كما ذكرته في الإعلال .

قال الموفق في المعنى : وهل يلزمه أى المحصر الخلق أو التقصير مع ذبح الهدى ؟ ظاهر كلام الخرقى أنه يلزمه ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ؛ لأن الله تعالى ذكر الهدى ولم يشترط سواه . والثانية عليه الخلق أو التقصير ، لأن النبي ﷺ خلق يوم الحديبية ، وفعله في النسك دال على وجوب انتهى (٣ : ٣٧٥) .

ترجيح : في الكافي من مذهب أبي حنيفة ومحمد في الباب : وفي المظهرى عن الكافي : من أخصر في الحرم يجب عليه الخلق عند أبي حنيفة ومحمد أيضا ، ومن أخصر في الحل لم يجب عليه ، لأن كون الخلق قربنة أو نسكا ليس إلا في زمان معلوم ، أو مكان معلوم وليس إلا الحرم انتهى (ص ٦١) . فإن صح هذا فهو لا يحد عنه ، فإن النبي ﷺ وأصحابه إنما نحرروا وحلقوا في الحرم عندنا دون الحل الحق الذي كما مر ، والله تعالى أعلم .

الاستدلال بالنص على عدم جواز فسخ الحج بالعمرة : وقوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » حجة على وجوب إتمامها بعد الشروع فيها وعلى عدم جواز فسخ الحج بالعمرة ، وهو مذهب الجمهور . محتجين بهذه الآية ، خلافا لأحمد . وله قصة حج الوداع أن النبي ﷺ أمر الصحابة - وكانوا مهلين بالحج - أن يفسخوا الحج ويجعلوها عمرة ، وقال : « اجعلوها لهلالكم بالحج عمرة ، إلا من قلد الهدى » . وشهد على ذلك بضعة عشر حديثا

صحيحاً بحيث يزِيلُ الشك ويوجب العلم . فلا يرد على أحمد أن « أتموا الحج والعمرة لله » قطعي ، وتخصيص القطعي ونسخه بأحاديث الآحاد لا يجوز . فله أن يقول : بلغت هذه الأحاديث حد الشهرة بحيث لا ينكر ثبوت هذه الواقعة .

الجواب عن حجة الخصم : والجواب عن احتجاج أحمد بقصة حج الوداع أنه لا متمسك له بها ، وإلا فليقل بوجوب الفسخ ، فإن مفادها الوجوب لكونه ﷺ أمرهم به وعزم عليهم ، وغضب من ترددهم فيه كما لا يخفى على من مارس الحديث . وإن تمسك بقول ابن عباس فذهب به وجوب الفسخ أيضاً ، كما ذكره ابن القيم في المبدى . وقد أنكره عليه الناس قاطبة ولم يذهب أحمد إلى وجوب الفسخ ، ولا أحد من أهل الظاهر غير ابن القيم : ولا عبرة به . وقد صح عن عمر رضي الله عنه قال : إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء وإن القرآن قد نزل منازل له فأتوا الحج والعمرة لله ، كما أمركم الله » الحديث رواه مسلم . وعنده من حديث أبي موسى الأشعري عنه قال : « إن نأخذ بكتاب الله فإن الله قال : « وأتموا الحج والعمرة لله » وإن نأخذ بسنة نبينا فإن النبي ﷺ لم يحل حتى نحر الهدى . ولقد تواتر عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال في فسخ الحج بالعمرة : « لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ » وفي رواية قال : « كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة » رواه مسلم والنسائي . وفي رواية : قال « كان فسخ الحج من رسول الله ﷺ لنا خاصة » رواه الحميدى . وفي لفظ : قال « لم يكن لأحد بعدنا أن يجعل حجة في عمرة ، إنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد ﷺ » رواه وكيع . وله طرق كثيرة ذكرتها في الإعلاء فلتراجع .

فاند حض بذلك قول ابن الجوزي : أثر أبي ذر يرويه رجل من أهل الكوفة لم يلق أبا ذر انتهى . فإن الرجل لم يتفرد به بل رواه سليم بن الأسود عنه أيضاً ، وتابعه إبراهيم التيمي عن أبيه عنه ، ومرفوع بن عبد الله بن صبيح ،

ويعقوب بن زيد ، ويزيد بن شريك ، وأبو بكر التيمي عن أبيه ، والحارث بن شويد كلهم عن أبي ذر . وصح عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه سئل عن متعة الحج فقال : « كانت لنا ، ليست لكم » رواه أبو داود بسند صحيح . وصح عن جابر أنه سئل عن المتعتين فقال : « فعلناهما مع رسول الله ﷺ ثم نهانا عنها عمر فلم نعدهما » رواه مسلم .

نصحيح حديث بلال بن الحارث المزني في فسخ الحج : وصح عن بلال بن الحارث قال : قلت : « يا رسول الله ، فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ » قال : بل لنا خاصة » رواه الخمسة إلا الترمذي . وقال الحافظ : الحارث بن بلال من ثقات التابعين ، كذا في النيل (١ : ٢١٤) . وصح عن عمر أنه كان يضرب الناس على متعة الحج بالفسخ ويقول : « متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أحرمهما - يعني أظهر حرمتها التي ثبتت من رسول الله ﷺ - ووافقه على ذلك عثمان ، وأبو موسى الأشعري ، وأبو جابر ، وابن عمر ، وغيرهم من الصحابة غير ابن عباس وحده وأنكر عليه الناس كلهم . ولما سئل عروة عن رجل أهل بالحج فإذا طاف

(١) قال النووي في شرح المذهب : إسناده صحيح إلا الحارث بن بلال ولم أر فيه جرحاً ولا تعديلاً (ومثله كثير في رجال الصحيحين كما ذكرناه في المقدمة ، وقد صرح الحافظ بأنه من ثقات التابعين كما في النيل . وفي التبريد : مقبول ، من الثالثة (ص ٣٢) وقد رواه أبو داود ولم يضعفه ، وقد ذكرنا مرات أن ما لم يضعفه أبو داود فهو حديث حسن عنده إلا أن يوجد فيه ما يقتضى ضعفه . وقال الإمام أحمد بن حنبل : هذا الحديث لا يثبت عندي ولا أقول به . قال : وقد روى الفسخ أحد عشر صحيحاً أين يقع الحارث بن بلال منهم ؟ قلت لا معارضة بينهم وبينه حتى يقدموا عليه ، لأنهم أثبتوا الفسخ للصحابة ولم يذكروا حكم غيرهم ، ووافقهم الحارث بن بلال في إثبات الفسخ للصحابة لكنه زاد زيادة لا تخالفهم وهي اختصاص الفسخ بهم انتهى (١٦٨ : ٧) .

بالبيت أيحل أم لا ؟ فقال : « لا يحل من أهل بالحج إلا بالحيج » ذكر المسألة
 وفيه - قد حج رسول الله ﷺ فأخبرتني عائشة أن أول شيء بدأ به حين قدم مكة
 أنه نوى ثم طاف بالبیت ثم حج أبو بكر فكان أول شيء بدأ به الطواف ثم لم تكن
 عمرة ، ثم عمر مثل ذلك ، ثم حج عثمان ، فرأيت أول شيء بدأ به الطواف بالبیت ثم
 لم تكن عمرة ، ثم معاوية وعبد الله بن عمر ، ثم حجت مع أبي الزبير بن العوام فكان
 أول شيء بدأ به الطواف بالبیت ثم لم تكن عمرة ، ثم رأيت المهاجرين والأنصار
 يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخر من رأيت فعل ذلك ابن عمر ثم لم ينفضها
 بعمره فهذا ابن عمر عندهم أفلا يستلونه ولا أحد ممن مضى ما كانوا يبدأون بشيء
 حين يضعون أقدامهم أول من الطواف بالبیت ثم لا يحلون ، وقد رأيت أمي
 وخالتي حين تقدمان لا تبدآن بشيء أول من الطواف بالبیت تطوفان به ثم
 لا تحلان » الحديث رواه الشيخان ، واللفظ لمسلم (١ : ٤٠٥) .

ففي قول عروة : « لا يحل من أهل بالحج إلا بالحيج » وإكثاره من
 الاحتجاج بعمل الخلفاء والمهاجرين والأنصار وسائر من مضى : كانوا يبدأون
 بالطواف بالبیت ثم لم تكن عمرة ولا يحلون رد على من قال بفسخ الحج بالعمرة .
 وإكثاره من الاحتجاجات يشبه أن يكون احتجاجا بالإجماع . وتكذيبه لمن قال :
 « المحرم بالحج إذا طاف بالبیت حل » دليل على إجماع المسلمين على أن من أهل
 بالحج ، لا يحل إلا بالحج ولا يجوز له فسخ الحج إلى العمرة . وبه قال أبو حنيفة ومالك
 والشافعي . قال النووي : وجمهور العلماء من السلف والخلف قالوا : إن فسخ الحج
 إلى العمرة كان مختصا بالصحابة في تلك السنة ، لا يجوز بعدها ، وإنما أمروا به في
 تلك السنة ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة في أشهر الحج . وقال
 أحمد وطائفة من أهل الظاهر : يجوز فسخ الحج إلى العمرة لكل أحد . كذا في
 النيل (٤ : ٢٠٨) .

وقال ابن العربي في الأحكام له (١ : ٥٤) : وقد رويت متعتان :

إحداها ما كان من فسخ الحج في العمرة ، والثانية ما كان من الجمع بين الحج والعمرة في إحرام أو في سفر واحد ؛ فأما فسخ الحج إلى العمرة فروى الأئمة عن ابن عباس قال : « كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أفجر القجور ، فلما قدم النبي ﷺ أصبح رابعة مهلين بالحج أمرهم أن يجعلوها عمرة ، فتعاطم ذلك عندهم وقالوا : يا رسول الله ، أي الحل ؟ قال : الحل كله » وهذه المتعة قد انعقد الإجماع على رتبها ، بخلاف يسير كان في الصدور الأول ثم زال إلى آخر ما قال : فأحمد ومن وافقه من أهل الظاهر محجوجون بإجماع من تقدمهم ، ولو لم يثبت عند عمر و عثمان وغيرهما من الصحابة اختصاص الفسخ بالصحابة لما خالفوا أمر رسول الله ﷺ ، ولما احتج عمر بالآية في مقابلة ما سمع من رسول الله ﷺ من أمره بالفسخ المفيد للقطع في حقهم . والمراد بالمتعة في قول عمر و عثمان إنما هو فسخ الحج بالعمرة دون التمتع بالعمرة إلى الحج الذي نطق به الكتاب بحيث لا مرد له وانعقد عليه الإجماع كيف ؟ وقد قال عمر لصبي بن مبعذ حين قال : أهملت بهتاناً : هديت لسنة نبيك ﷺ أخرجه أبو داود . بسند صحيح . وقد ذكرت في الإعلاء آثاراً عديدة عن عمر رضي الله عنه تدل على أنه كان يحب التمتع بالعمرة إلى الحج ولم يكن ينهى عنه ؛ وإنما كان ينهى عن المتعة بالفسخ . والذي يقتضيه لفظ الآية من هذه الأقسام إضافة العمرة إلى الحج بقوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج » ولا يصلح هذا اللفظ لفسخ الحج إلى العمرة ، وإذا امتنع هذا في الآية لم يبق إلا الجمع بين الحج والعمرة ، فالآية بعد محتملة للجمع بينهما إما في لفظ واحد أو في سفر واحد . والله تعالى أعلم . ومن أراد البسط في دلائل الباب فليراجع الإعلاء والحمد لله أهل الحمد والثناء :

قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام

أو صدقة » الآية

هو مخصص لقوله سبحانه : « ولا تحلقوا » متفرع عليه أي « فمن كان منكم » أيها المحرمون « مريضاً » بحيث يحوجه المرض إلى الحلق « أو به أذى من

رأسه « كجراحة أو قمل فحلق » ففدية « أى فالواجب عليه فدية .

حكم من حلق أو تطيب أو لبس الخيط لعذر : وكذلك الحكم لمن تطيب أو لبس الخيط بعذر قياساً على الحلق « من صيام » ثلثة أيام ، لأنه أدنى الجمع ، ولا يشترط فيها التابع لإطلاق النص « أو صدقة » وهذا مجمل لحقه البيان من السنة روى البخارى ومسلم والنسائى وابن ماجه والترمذى عن كعب بن عجرة أن رسول الله ﷺ قال له : « ما كنت أرى أن الجهد بلغ بك هذا الحد ، أما تجد شاة ؟ قال : لا ، قال : صم ثلثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام ، واحلق رأسك » .

الظاهر فى محل الفدية العموم و ترجيع مذهب مالك فيه : وقد بين فى هذه الرواية ما يطعم لكل مسكين ولم يبين محل الفدية : والظاهر العموم فى المواضع كلها ، وهو مذهب مالك كما فى الروح وفى المظهرى : كل هدى يلزم المحرم يذبح بمكة بالإجماع إلا ما مر من الخلاف فى دم الإحصار (٢ : ٥٢) . قلت : وأين الإجماع ؟ قد قال الجصاص : اختلف الفقهاء فى موضع الفدية من الدم والصدقة مع إيفاقهم على أن الصوم غير مخصوص بموضع فإن له أن يصوم فى أى موضع شاء ، فقال أبو حنيفة : الدم بمكة ، والصيام والصدقة حيث شاء . وقال مالك : الدم ، والصدقة ، والصيام حيث شاء . وقال الشافعى : الصدقة والدم بمكة ، والصيام حيث شاء . فظاهر قوله تعالى : « ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » يقتضى إطلاقها حيث شاء المفتدى لو لم يكن فى غيره من الآى دلالة على تخصيصه بالحرم ، وهو قوله تعالى : « ثم محلها إلى البيت العتيق » وذلك عام فى سائر ما يهدى إلى البيت ، فوجب بعموم هذه الآية أن كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم لا يجرى فى غيره .

ويدل عليه قوله تعالى : « هديا بالغ الكعبة » وذلك جزاء الصيد ، فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى . ولا يجرى دونها (ولا يحق ما فيه ، لأن الله تعالى

لم يقل : من صيام أو صدقة أو هدى ؛ وإنما قال : « أو نسك » ، والنسك عام في كل موضع . وقد روى عن النبي ﷺ « من ولد له ولد فأحب أن ينسك عنه فلينعل » . وقد أطلق النسك على الأضحية ، وبالإجماع لا تختص بالحرم) . وأيضاً لما كان ذبحاً تعلق وجوبه بالإحرام وجب أن يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة (قلت : فيه تقييد الإطلاق بالقياس ، والأصل إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده) . وقد اختلف السلف في ذلك ، فسروى عن الحسن وعطاء وإبراهيم قالوا : ما كان من دم فبمكة ، وما كان من صيام أو صدقة فحيث شاء (قلت : قد اختلف فيه عن الحسن وعطاء ، فروى هشام عن ليث عن طاووس أنه كان يقول : « ما كان من دم أو طعام فبمكة ، وما كان من صيام فحيث شاء » وكذا قال مجاهد وعطاء والحسن كما في تفسير ابن جرير (١٣٩٢) . قال : وحدثني يعقوب ثنا هشيم أنا حجاج عن الحكم عن إبراهيم في الندية في الصدقة والصوم والدم حيث شاء . حدثني يعقوب ثنا هشيم أنا عبيدة عن إبراهيم أنه كان يقول - فذكر مثله - (٢ : ١٤٠) وهذا سند صحيح) .

وروى أن علياً نحر عن الحسين بعيراً وكان قد مرض وهو محرم : وأمر بحلقه ، ونحر البعير عنه بالسقيا ، وقسمه على أهل الماء . وليس في ذلك دلالة على أنه رأى جواز الذبح في غير الحرم ، لأنه جائز أن يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا . والله أعلم انتهى (١ : ٢٨٣) . قلت : حمله على الصدقة بعيد فلم يكن من عادة الصحابة أن يتصدقوا عن المرضى بالذبح ، والظاهر أنه كان على وجه إحلال من الحسين من إحرامه للإحصار عن الحج بالمرض الذي أصابه ، أو على وجه الافتداء من الحلق ، وعلى الخالين ففيه أنه نحرها دون مكة والأثر أخرجه الطبري من طرق (٢ : ١٤٠) . في بعضها : « فأمر به على فحلق رأسه ، ثم دعا ببدنة فنحرها » وفي بعضها : « فدعا على بنزور فنحرها ، ثم حلق رأسه » ولعل ذلك من تصرف الرواة ، والصحيح أنه نحرها بعد الحلق على وجه الافتداء لا قبله على وجه الإحلال من الإحرام ؛ لأنه لم يثبت رجوع

أحمد بن محمد بن سفيان ، والراجح في الباب قول مالك وإن كان قول أبي حنيفة أحوط . والله تعالى أعلم

تحقيق مقدار الصدقة في فدية الأذى : فائدة : اعلم أنه قد اختلف في مقدار الصدقة في فدية الأذى ، ففي البخاري : « أو تصدق بفرق بين ستة » وفي لفظ له : « أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع » قال المحافظ في الفتح : والمحفوظ عن شعبة أنه قال في الحديث : « نصف صاع من طعام » والاختلاف عليه في كونه تمرا أو خنطة لعله من تصرف الرواة . قلت : والمعتاد المتعارف من الطعام هو الخنطة ، فالخفوط عن شعبة نصف صاع من الخنطة لا من التمر . قال : وأما الزبيب فلم أراه إلا في رواية الحكم (عن ابن أبي ليلى) وقد أخرجها أبو داود وفي إسناده ابن إسحق وهو حجة في المغازي لا في الأحكام إذا خالف ، والمحفوظ (عن ابن أبي ليلى) رواية التمر ، فقد وقع الجزم بها عند مسلم من طريق أبي قلابة (عنه) ، ولم يختلف فيه على أبي قلابة . وكذا أخرجه الطبري من طريق الشعبي عن كعب ، وأحمد من طريق سليمان بن قرم عن ابن الأصبهاني ومن طريق أشعث ، وداود عن الشعبي عن كعب . وكذا حديث عبد الله بن عمرو عند الطبراني . وعرف بذلك قوة قول من قال : لا فرق في ذلك بين التمر والخنطة ، وأن الواجب ثلاثة أصع ، لكل مسكين نصف صاع انتهى (١٥ : ٤)

قلت : روى الجصاص في الأحكام له حدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب حدثنا سهل بن محمد (بن الزبير العسكري من رجال أبي داود والنسائي : ثقة صدوق شيعي ، كما في التهذيب) ثنا ابن أبي زائدة عن أبيه حدثني عبد الرحمن بن الأصبهاني عن عبد الله بن معتزل أن كعب بن عجرة حدثه . فذكر الحديث وفيه : « فدعا حلاق فحلق رأسه وقال : هل تجد نسكا ؟ قال : ما أقدر عليه . فأمره أن يصوم ثلاثة أيام ، أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا ، وأنزل الله « فدية من صيام أو صدقة أو نسك » للمسلمين عامة . ورواه

صالح بن أبي مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك انتهى .

ثم ذكر الجصاص بقية طرق الحديث وفي بعضها : ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين » قال : وفي خبر « ستة أصع » وهذا أولى لأن فيه زيادة . وفي بعضها « ثلاثة أصع من طعام على ستة مساكين » ينبغي أن يكون المراد به الحنطة (كما ورد التصريح به في بعض طرق الحديث عن شعبة رواه أحمد كما في الإعلاء) . لأن هذا ظاهره ، والمتعاد والمعتارف منه ، فيحصل من ذلك أن يكون من التمر ستة أصع ، ومن الحنطة ثلاثة أصع . وعدد المساكين ستة بلا خلاف انتهى ملخصا (١ : ٢٨٢) . قلت : وطريق زكريا بن أبي زائدة عن ابن الأصبهاني أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ : « أو يطعم ستة مساكين ، لكل مسكين صاع - بالثنائية - ، ووقع في بعض نسخه « أو يطعم ستة مساكين ، لكل مسكين صاع » - بدون الثنية - ، وهو يؤيد طريق سهل بن محمد عن زكريا بن أبي زائدة التي أخرجها ابن قانع ، وله شاهد من رواية صالح بن أبي مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة كما مر .

النظر في ما قال الحافظ من وقوع التحريف في بعض نسخ مسلم : فقول الحافظ في الفتح : وأما ما وقع في بعض النسخ عند مسلم من رواية زكريا بن ابن الأصبهاني « أو يطعم ستة مساكين ، لكل مسكين صاع » فهو تحريف ممن دون مسلم ، والصحيح ما في النسخ الصحيحة لكل « مسكينين صاع » بالثنائية انتهى (٤ : ١٥) . مجرد دعوى لا دليل عليه ، بل الظاهر أنه عليه السلام جع له الأمرين أن يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا من تمر أو يطعم ستة مساكين لكل مسكينين صاع من حنطة . والجمع بين الرويتين أولى من إعمال بعضها وإهمال الأخرى ، لاسيما وما ذكرناه من الجمع بين الرواين مؤيد بما قام الإجماع عليه في صدقة الفطر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض فيها صاعا من تمر أو شعير ونصف صاع من قمح ، والله تعالى أعلم .

لا تسكنى إباحة الإطعام في الفدية عند محمد : وفي شرح النقايسة : ثم الإباحة في الإطعام يجزئه عند أبي يوسف اعتبارا بكفارة اليمين بجامع أنها كفارة ، ولأن الحديث ورد بلفظ الإطعام ، والإباحة مجزية في كل ما ورد بلفظ الإطعام . وخالفه محمد وشرط التملك كالزكاة بجامع أنها صدقة ونص الكتاب ورد بها . فيحمل الإطعام الوارد في الحديث على وجه التملك ، لأن الحديث ورد مسورا تفسير للآية انتهى (١ : ٢١٥) . قلت : وأنا إلى قول محمد أميل مني إلى قول أبي يوسف ، ولكن المتون كالدر وغيره على قول الثاني . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى »

أى فإذا تمكنتم من أداء المناسك بأن زال خوفكم من العدو ، أو كنتم مرضى فبرئتم منه وما أحوالكم من إحرامكم ، أو كنتم في سعة وأمن من الأصل « فمن تمتع » أى انتفع « بالعمرة » فى أشهر الحج منضبا « إلى الحج » من تلك السنة . فحينئذ يشتمل نظم القرآن التمتع والقران كليهما . وقيل : معناه : من استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الإحرام إلى أن يحرم بالحج . وحينئذ لا يشمل القران . وعلى هذا التأويل لا معنى للباء فى قوله تعالى : « بالعمرة » . فإن الاستمتاع بالارتفاق بمحظورات الإحرام دون العمرة

تأويل الآية بالقران أولى لفظا ومعنى : فالتأويل الأول أولى لفظا من أجل الباء ومعنى حيث يجب الهدى على القارن أيضا بالإجماع « فما استيسر من الهدى » أى فالواجب عليه شكر التعمة ما استيسر من الهدى . وهذا مذهب أبى حنيفة وأحمد رحمهما الله .

إثبات كون دم القران دم شكر لا جبر : فيجوز له أكله لأنه دم شكر وقال الشافعى رحمه الله : هو دم جبر لا يجوز للناسك الأكل منه . ولنا على جواز الأكل أحاديث ، منها حديث جابر الطويل وفيه : « ثم أمر من كل بدنته ببضعة

فجعلت في قدر فطبخت ، فأكلا - يعني النبي ﷺ وعليه - من لحمها وشربا من مرقها : وكانا قارين قد ساقا الهدى « وقد أمر أن يجعل من كل بدنة بضعة في القدر ، فأكل منها ، فثبت الأكل من هدى القرآن والتمتع ، بل ثبت استحباب الأكل ؛ وإلا لما أمر ببضعة كل منها . واستدل ابن الجوزي في الباب بما روى عبد الرحمن بن أبي حاتم في سننه من حديث علي رضي الله عنه قال : « أمرني رسول الله ﷺ بهدى التمتع أن أتصدق بلحومها سوى ما نأكل وهذا أصرح في الدلالة .

الجواب عن حجة الخصم : واحتج الشافعي رحمه الله على حرمة الأكل من مطلق الهدايا الواجبة بحديث ناجية الخزاعي وكان صاحب بدن رسول الله ﷺ قال : قلت : يا رسول الله ، كيف أصنع بما عظم من البدن ؟ قال : « انحره واغمس نعله في دمه واخرب صفحه ، وخل بين الناس وبينه فليأكلوه » رواه مالك : وأحمد ، والترمذي وابن ماجه ، وقال الترمذي : حديث صحيح . وكذا حديث ابن عباس قال : « بعث رسول الله ﷺ ستة عشر بدنة منع رجل وأمره - الحديث وفيه - ولا تأكل منها أنت ولا أحد من رفقتك » رواه مسلم . وكذا حديث ذويب مثله رواه مسلم .

قلت : لا مساس لهذه الأحاديث بالقرآن والتمتع ؛ لأنه ليس شئ منها في حجة الوداع ؛ بل هي إما قصة الحديبية (وكانت الهدى هدى الإحصار) أو غير ذلك ، والنبي ﷺ لم يجب بعد الهجرة سوى حجة الوداع . فكيف يكون ذلك هدى تمتع ؟ بل هي هدى تطوع البتة ، ونحن نقول : إنه لا يجوز الأكل من هدى التطوع إذا عطبت . وذبح في الطريق : والله تعالى أعلم .

لا يجوز ذبح هدى التمتع قبل يوم النحر : ولا يجوز تقديم ذبح هدى التمتع قبل يوم النحر عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، بل يجب أن يذبح بعد الرمي . وقال بعض أهل العلم : يجوز قبل يوم النحر (لإطلاق النص) . ولنا

حديث حفصة قالت : ما يمنعك يا رسول الله ، أن تحمل معنا ؟ قال : « إني أهديت ولبدت (رأسي) فلا أحل حتى أنحر هدى » . وقوله ﷺ : « لو لا أني سقت الهدى لأحلت » وهو مشهور مستفيض كالمقارن . ولو كان ذبح هدى القران جائزا قبل يوم النحر لما صح اعتذاره عن عدم التحلل بسوق الهدى ، كذا في المظهرى (٢ : ٥٢) . وذكر صاحب الروح من مذهب الشافعى أنه لا يتعين له يوم النحر بل يستحب (٢ : ٧١) . وفي الشرح الكبير لابن قدامة : إنه أحد قولى الشافعى (٣ : ٢٤٨) قال الجصاص : وقد روى عن النبي ﷺ أخبار متواترة أنه قرن بين الحج والعمرة (ومن أراد البسط في دلائله فليراجع ، إعلاء السنن) .

اتفقوا على أن شرط التمتع الاعتمار في أشهر الحج والحج من عامه : واتفق أهل العلم السلف منهم والخلف أنه إنما يكون متمتعاً بأن يعتمر في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك ولو أنه اعتسر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل لإنه غير متمتع ، ولا هدى عليه . انتهى (ص ٢٨٨) . واتفقوا على أن على المتمتع طوافين : طواف للعمرة وطواف للحج ، وسعين لهما ولا يكنى لهما طواف واحد ولا سعى واحد . واختلفوا في القارن ، فقال الجمهور : يكفي طواف واحد وسعى واحد للحج والعمرة جميعاً .

دليل قول الحنفية : إن على القارن طوافين وسعين : وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا بدله من طوافين وسعين ، وقد ثبت أنه ﷺ لما قدم مكة طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة ، ثم لم يقرب الكعبة بطوافه بها حتى رجع من عرفة . رواه البخارى . قلت : وذلك الطواف والسعى كان لعمركه وكفاه عن طواف القدوم لحجه ، وكان ذلك الطواف والسعى ما شيا ، كما هو مصرح في حديث حبيبة بنت أبى تجرة وابن عمر وجابر عند مسلم وغيره . ثم أنه ﷺ سعى بين الصفا والمروة ثانياً بعد طواف الزيارة ، كما يدل عليه حديث جابر قال :

طاف رسول الله ﷺ على راحلته بالبيت وبالصفاء والمروة ، ليراه الناس ،
وليشرف ، وليسألوه . ورواه مسلم . وفي رواية : طاف في حجة الوداع على راحلته
يستلم الركن فيحججه الحديث (ولا شك أن طوافه وسعيه على الراحلة غير طوافه
وسعيه ما شياً ؛ فثبت أنه ﷺ طاف طوافين وسعى شعيعين ، وهو قولنا معشر
الحنفية : فما روى عن ابن عمر : أنه رأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه
الأول . وما روى عن عائشة : وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً
واحد . وما روى عن جابر : لم يطف النبي ﷺ وأصحابه بين الصفا والمروة إلا
طوافاً واحداً ، مؤول حتماً وقد ذكرنا تأويله في الإعلاء فراجع) . هذا ما حصل
لى بعد جمع الروايات المختلفة . والله أعلم كذا في المظهرى (٢ : ٥٤) .

إنبات كون القرآن أفضل من سائر وجوه الإحرام : وقد عرفت أن قوله
تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج » ظاهر في القرآن لفظاً من أجل الباء ، ومعنى حيث
يجب الهدى على القارن أيضاً بالإجماع ، وثبت أنه ﷺ كان قارناً ثبوتاً لا مردله ،
كما ذكرناه في الإعلاء ، ونصره ابن القيم في الهدى ، وابن حزم في المحلى والنووى في
شرح المذهب ، وجماعة من المحدثين كالطحاوى وابن حجر وغيرهما . وثبت أكله
ﷺ من هديه ، فدل ذلك على كون القرآن أفضل من الأفراد والتمتع . وما ذكره
الشافعية في أفضلية الأفراد أنه لا يجب فيه دم بالإجماع لكماله ، ويجب في التمتع
والقران وذلك الدم دم جبران لسقوط الميقات وبعض الأعمال ، ليس بصحيح ، لأنه
لو كان دم جبران لم يأكل النبي ﷺ منه فافهم .

وقال الجصاص بعد ما سرد الأخبار في كونه ﷺ قارناً ما نصه : فهذه
الأخبار توجب كون النبي ﷺ قارناً . ورواية من روى أنه كان مفرداً غير
معارض لها من وجوه : أحدها أنها ليست في وزن الأخبار التى فيها ذكر القران
في الاستفاضة والشيوع . والثانى أن راوى الأفراد أكثر ما أخبر أنه سمع النبي ﷺ
يقول لبنيك بمجة (ولم يثبت فى شئ من الطرق أنه ﷺ قال : أفردت الحج)

وذلك لا يبنى كونه قارنا ، لأنه جائز للقارن أن يذكر الحج وحده تارة . وتارة العمرة وحدها ، وأخرى يذكرهما جميعا ، والثالث أنها لو تساويا في النفل والاحتمال لكان خير الزائد أولى (لا سيما وقد روى من لفظه عليه السلام أنه قال : قرنت ، وثبت أنه عليه السلام أتى آت من ربه وهو في وادي العقيق وقال له : قل عمرة في حجة) . وإذا ثبت بما ذكرنا أن النبي عليه السلام كان قارنا فأولى الأمور وأفضلها الاقتداء بالنبي عليه السلام فيما فعله ، وقد قال الله تعالى : « فاتبعوه » وقال : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ، وقال عليه السلام : « خذوا عني مناسككم » . وفي ذلك دليل على أن القرآن أفضل من التمتع ومن الأفراد (في سفر واحد) . ويدل عليه أن فيه زيادة نسك وهو الدم ، لأن دم القرآن عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالأضحية . ويدل عليه قوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج انتهى ملخصا (١ : ٢٨٧) » .

قيل الجصاص : وقد اختلف في تأويل قوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى » .

يجب على المحصر عن الحج حجة وعمرة قضاء إذا لم يتحلل من إحرامه بالحج بأفعال العمرة : فقال ابن مسعود ، وعلقمة : هو في المحصرين . يعني الحاج إذا أحصر فحل من إحرامه بهدى أن عليه قضاء عمرة وحجة . فإن هو تمتع بهما وجمع بينهما في أشهر الحج في سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع : وإن اعتمر في أشهر الحج ثم عاد إلى أهله ثم حج من عامه فلا دم عليه . قال عبد الله بن مسعود : سفران وهدي وهديان وسفر . يعني أن هذا المحصر إن اعتمر بعد إحلاله من الحج في أشهر الحج ورجع إلى أهله ثم عاد فتحج من عامه فعليه هدي واحد - وهو هدي الإحصار - وإذا لم يرجع بعد العمرة في أشهر الحج إلى أهله فعليه هدي التمتع : والهدى الأول للإحصار . وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كان يقول يجمع الآية المحصر والمحلل سبيله ،

يعنى قوله : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج » . قال عطاء : وإنما سميت متعة من أجل أنه اعتمر في أشهر الحج ، ولم تسم متعة من أجل أنه يحل له أن يتمتع إلى النساء . فكان مذهب ابن عباس أن الآية قد انتظمت الأمرين من المحصرين إذا أرادوا قضاء الحج مع العمرة التي لزمّت بالقوات ، ومن غير المحصرين ممن أراد التمتع بالعمرة إلى الحج .

وليس مذهب ابن مسعود في ذلك مخالفاً لقول ابن عباس ، إلا أن ابن عباس جعل الآية عامة في المحصرين وغيرهم (وحمل قوله : « فإذا أمتم » على حصول الأمن بعد الإحصار ، أو حصوله من الأصل) وهي مقيدة في المحصرين بما ذكره ابن مسعود ، ومفيدة في غير المحصرين جواز التمتع لهم وبيان حكمهم إذا تمتعوا . وقال ابن مسعود : الآية في فحواها خاصة في المحصرين وإن كان غير المحصرين إذا تمتعوا كانوا بمنزلتهم (أثر علقمة أخرجه الطبري في تفسيره بسند رجاله رجال الصحيح ، والطحاوي في معاني الآثار بسند صحيح كلاهما من طريق إبراهيم عن علقمة . وفي آخرهما : قال إبراهيم : ذكرت ذلك لسعيد بن جبيرة فقال : كذلك قال ابن عباس في ذلك كله كذا في الإعلاء . وقول علقمة هو قول عبد الله ، فقد أخرجه ابن أبي حاتم من طريق إبراهيم عن علقمة عن عبد الله كما في الدر المنثور) . والقارن والذي يعتمر في أشهر الحج ويحج من عامه في سفر واحد متمتعان من وجهين : أحدهما الارتفاق بالجمع بينهما في سفر واحد ، والآخر حصول فضيلة الجمع . فيدخل ذلك على أن ذلك أفضل من الأفراد بكل واحد منهما في سفر أو تفريقهما بأن ينعل العمرة في غير أشهر الحج انتهى (ص ٢٨٤) .

إفراد الحج والعمرة في سفرين أفضل من القران والتمتع : قلت : وأما إفرداهما في سفرين فهو أفضل من القران ، كما ذكره محمد في الموطأ ، وعقدت له باباً في الإعلاء . وهو مذهب عمر وعثمان رضي الله عنهما كان يثان الناس على أن يفردوا الحج عن العمرة والعمرة عن الحج ، وكان عمر يقول : إن أتم بحجكم

وعمرتكم أن تنشؤا لكل منها سفرا . وعن ابن مسعود نحوه ، أخرجه ابن أبي شيبة . وغيره . وصرح الحافظ في الفتح بكونه ثابتا عن عمر . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم » .

صيام الثلاثة يستحب تواليها ، وأن يكون آخرها يوم عرفة بأن يصوم السابع والثامن والتاسع ، لأنه غاية ما يمكن في التأخير لاحتمال القدرة على الأصل - وهو الهدى - . ويجوز أن يصومها قبل السابع إذا كان قد أحرم بالعمرة ويكون الصوم في أشهر الحج وينوي من الليل ، وعند الشافعي لا يجوز أن يصومها حتى يحرم بالحج . . .

صيام الثلاثة لا يجوز قبل إحرام العمرة إجماعا ، ويجوز قبل إحرام الحج عندنا دون الشافعي : وأما قبل إحرام العمرة فلا يجوز بالإجماع (شرح النقاية (ص ٢٠٨) . تأول الشافعي ومن وافقه قوله في الحج بأن يصومها في أركان الحج أو أيام الحج ، ومن ثم قال يجوز أن يصومها في أيام التشريق ؛ لأنها أيضا من أيام الحج حيث يوجد بعض المناسك أعني الرمي فيها . قلنا: أركان الحج لا يتصور ظرفا للصيام ، وأيام الحج قد انتهت بعرفة كما سيجيء أن المراد بقوله تعالى : « الحج أشهر معلومات » شهران وتسعة أيام أو عشر ليال إلى طلوع الصبح يوم النحر . وأيضا قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » يستلزم أن لا يكون أيام التشريق في الحج ، فإنها أيام أكل وشرب ورفث أي جماع ، ويجوز فيه الصيد وغير ذلك . والله أعلم (المظهرى ٢ : ٥٣) .

ترجيح قول أبي حنيفة في تأويل الآية والجواب عن حجة الخصم : وقال أبو حنيفة : المراد وقت الحج لكن بين الإحرامين إحرام الحج وإحرام العمرة (لكون الصيام بدلا من الهدى ، وسبب وجوبه التمتع ولا يكون إلا بالاعتبار في أشهر الحج ، فلا يجوز أن يصوم عنه قبل وجود السبب) . وهو كناية عن

عدم التحلل عنها جميعا ، فيشتمل ما إذا وقع قبل إحرام الحج سواء تحلل من العمرة أولا ؛ وما وقع بعده بدليل أنه إذا قدر على الهدى بعد صوم الثلاثة قبل التحلل وجب عليه الذبح ، ولو قدر عليه بعد التحلل لا يجب عليه ، لحصول المقصد بالصوم وهو التحلل ؛ فإن قيل : إن التمتع إنما يتحقق بإحرام الحج بعد الاعتناء في أشهره . ألا ترى أن المعتذر في أشهر الحج لو لم يحج في عامه ذلك لم يكن متمتعا ؟ فينبغي أن لا يصوم إلا بعد إحرام الحج ، كما قاله الشافعي . قلنا : إحرام الحج أيضا لا يكفي لتحقيق التمتع وإنما يتحقق بتمام الحج ، وذلك إنما يكون بالوقوف بعرفة ، لأن قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه ، فلا يكون متمتعا ، ولا يجب عليه الهدى . فلا فرق بين إحرام الحج وإحرام العمرة في أن كلا منهما سبب للتمتع . وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة أيام بعد الإحرام بالحج قبل تمامه ، فثبت جوازه بعد وجود سببه وهو الاعتناء في أشهر الحج . فمتى وجد سبب الشيء جاز تقديمه على وقت الوجوب ، كتعجيل الزكوة لوجود النصاب ، وكفارة القتل لوجود الجراحة . فإن قيل : لم نجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ، ولما كان الصوم بدلا من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر لم يجوز تقديم الصوم عليه ، قلنا : هذا اعتراض على الآية ، لأن نص التزليل قد أجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر . وأيضا فإنما لم نجد ذلك فيما تقدم المبدل كله على وقت المبدل عنه ، وهما هنا إنما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة ؛ وأما السبعة التي معها فغير جائز تقديمها عليه لأنه تعالى قال : « وسبعة إذا رجعتم » قاله الجصاص (١ : ٢٩٥) . والله دره !

لو لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر لا يجوز أن يصومها بعده ، لا في أيام التشريق ولا في غيرها . ولما كان صوم الثلاثة مقيدا بكونه في الحج لا يجوز أن يصومها فاقد الهدى بعد يوم عرفة . لأن قوله : « في الحج » إن كان معناه في إحرام الحج فلا لإحرام بعدها ، وإن كان مؤولا بأيام الحج فأيام الحج تنتهي بطولوع الصبح يوم النحر ، وإن كان مؤولا بمناسك الحج وأعماله فينبغي أن يجوز

صوم يوم النحر ، ففيه أعظم المناسك - أغنى طواف الزيارة ، والذبح ، والحلق وقد انفقوا على عدم جزاءه فيه ، فأولى أن لا يجوز في أيام التشريق . فإن الذي يبقى بعد يوم النحر إنما هو من توابع الحج وهو رى الجمار ، فلا يكون صومها صوما في الحج ، على أن صوم يوم النحر وأيام التشريق منى عنه حرام ، فلا يتأدى به الواجب . وفي الباب أحاديث كثيرة قد بلغت حد التواتر ، كما ذكرته في الإعلاء .

ذكر دلائل الجمهور مع الجواب عنها : وقال مالك والشافعي وأحمد :
المتنع إن لم يجد الهدى ولم يصم قبل يوم النحر جاز له أن يصوم أيام التشريق ؛ وأما في يوم النحر فلا يجوز إجماعا (وقال الجصاص : قال الشافعي : يصومها بعد أيام التشريق) . لحديث ابن عمر وعائشة قالا : « لم يرخص في أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدى » رواه البخاري وروى أيضا عن ابن عمر قال : « الصيام لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد هديا ولم يصم صام أيام منى » . قالوا : هذا في حكم المرفوع . قلنا لا نسلم أنه في حكم المرفوع ، ولعلمنا أفتيا بجواز الصوم في أيام التشريق استنباطا من قوله تعالى : « ثلاثة أيام في الحج » زعما منها أن تلك الأيام من أيام الحج أيضا ، حيث ، يوجد بعض المناسك أغنى الرى فيها .

فإن قيل : ورد حديث ابن عمر عند الدارقطني بلفظ : « رخص رسول الله ﷺ للمتنع إذا لم يجد الهدى أن يصوم أيام التشريق » . وروى الطحاوى عن ابن عمر وعائشة نحوه . قلنا : في حديث ابن عمر يعني بن سلام وليس بالقوى ، ضعفه الدارقطني والطحاوى . وفيه أيضا ابن أبى ليلى متكلم فيه . وحديث عائشة أيضا ضعيف ، فكيف يصادم أحاديث النهى (المشهورة التواترة) ؟ قال الطحاوى ، قد تواترت الآثار عن النبي ﷺ أنه نهى صيام هذه الأيام ، وهو مقيم بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون . قلت : بل كانوا كلهم متمتعين

أو قارنين ، فإنه عليه السلام أمر بفسخ الحج إلى العمرة في تلك السنة ثم بالإحرام يوم التروية ، كذا في المظهرى (٢ : ٥٤) .

وفيه أيضا : وإن فاتت صوم الثلاثة في الحج تعين الدم عندنا ، وقال مالك والشافعى : يقضى تلك الثلاثة بعد الحج ، بناء على أنه قضاء يمثل معقول . قلنا : إن الصوم بدل من الهدى والأبدال لا تنصب إلا شرعا (لا بالرأى والقياس) . ولا يتصور أن يكون الصوم بدلا عن الهدى إلا بخصوصيات منصوصة والله أعلم انتهى ، ومذهبنا مأثور عن عمر رضى الله عنه . روى الطحاوى في معاني الآثار بسند حسن عن سعيد بن المسيب أن رجلا أتى عمر بن الخطاب يوم النحر فقال : يا أمير المؤمنين ، إني تمتعت ولم أهدي ولم أصم في العشر . فقال : سل في قومك (قال : ما هنا أحد منهم) ثم قال : يا معيقب ، أعطه شاة انتهى . ولم يقل : فهذه أيام التشريق فصنعها كما قاله مالك ، ولم يقل أيضا : فضلمها إذا مضت أيام التشريق كما قاله الشافعى ، بل قال له : سل في قومك . فدل تركه ذلك كله : وأمره إياه بالهدى ولو بالسؤال أن أيام الحج عنده هي التي قبل يوم النحر ، وما بعده من أيام التشريق ليس منها ، وأن صوم الثلاثة إنما يكون بدلا عن الهدى إذا صامها قبل يوم النحر ، فإن فاتت تعين الدم ، وإلا لم يأمره بسؤال الشاة في قومه بل أمره بصوم العشرة كلها بعد أيام التشريق . هذا وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في اعلاء السنن فليراجع :

المراد بالرجوع الفراغ من أعمال الحج دون الرجوع إلى الوطن ، والجواب عن حجة الخصم : وقوله تعالى : « وسبعة إذا رجعت » معناه عند أبي حنيفة رحمه الله وأحمد : إذا فرغتم من أعمال الحج ، وقال مالك وهو قول للشافعى : أى خرجتم من مكة قاصدين أوطانكم . والمشهور من مذهب الشافعى وهو رواية عن أحمد : إذا رجعت إلى أهلكم أى وصلت أوطانكم قال الشافعى : الرجوع هو الرجوع إلى أهله ، فلا يجوز قبل ذلك . وقال مالك : إذا خرج من مكة إلى

أهله صدق أنه رجع ، فجاز له الصيام قبل الوصول إلى الأهل . وقال أبو حنيفة : الرجوع هو الفراغ من الحج ، لأنه سبب الرجوع ، ففيه ذكر المسبب وإرادة السبب . والدليل على إرادة المجاز الإجماع على أن توطن مكة بعد الحج أو لم يكن له وطن وتمتع على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ، ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن أعمال الحج . فعلم أن المراد الفراغ من الأعمال ، سواء قصد وطنه أولا ، كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . كذا في المظهرى مع تغيير يسير في التعبير ، روما للتسهيل والتيسير . وأيضا فالقياس أن تصام السبعة بمكة ، لأنها بدل الدم وأنه يكون بمكة فكذا بدله ، إلا أن النقص علقه بالرجوع تيسيرا ، إذ الصوم في الوطن أيسر ، فلو تحمله في السفر جاز كلسافر إذا صام رمضان في السفر فافهم .

وقال الجصاص : قوله : « إذا رجعت » محتمل للرجوع من منى وللرجوع إلى الأهل ، فهو على أول الرجوعين وهو الرجوع من منى . ويدل عليه أن الله حظر صيام أيام التشريق وأباح السبعة بعد الرجوع ، فالأولى أن يكون المراد الوقت الذي أباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء أيام التشريق انتهى (١ : ٢٩٩) وادعى ابن جرير إجماع أهل العلم على أن المراد بالرجوع الرجوع إلى الأهل دون الرجوع من منى . ثم ذكر أقوال جماعة من التابعين وقال : ولكن الله تعالى ذكره رأفة منه بعباده ، رخص لمن أوجب ذلك الصيام عليه كما رخص للمسافر والمريض في شهر رمضان الإفطار وقضاء عدة ما أفطر من الأيام ، ولو تحمل المتمتع فصام الأيام السبعة في سفره قبل رجوعه إلى وطنه ، أو صامهن بمكة كان مؤديا ما عليه من فرض الصوم في ذلك ، وكان بمنزلة الصائم رمضان في سفره أو مرضه مختارا للعسر على اليسر . قال : وبالسدى قلنا في ذلك قالت علماء الأمة . ثم ذكر أقوال جماعة من التابعين (٢ : ١٤٨) . قلت : قوله : ولكن الله تعالى ذكره رأفة منه بعباده الخ عين ما ذكرته قبل . مراجعة قوله ، فله الحمد على الموافقة .

فائدة التأكيد في قوله : « تلك عشرة كاملة » والجواب عن إيراد الجصاص على الشافعي رحمه الله : قوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » ذكره على سبيل التأكيد ، لئلا يتوهم أن الواو بمعنى أو - إذ كانت الواو قد تكون في معنى أو في بعض المواضع - فأزال هذا الاحتمال ، وليعلم العدد جملة كما علم تفصيلا ، فإن أكثر العرب لم يكونوا يحسبون الحساب فذكر العدد جملة بعد ذكره تفصيلا ، وهو كالتفسير بعد الإجمال في غيره . ولهذا جعله الشافعي أحد أقسام البيان وذكر أنه من البيان الأول لإيراد الجصاص عليه بقوله : ولم يجعل أحد من أهل العلم ذلك من أقسام البيان انتهى فاسد ، فإنه لا معنى للبيان إلا إيضاح المراد من الكلام ، وهو كما يكون بالتفصيل بعد الإجمال كذلك يكون في العدد بالإجمال بعد التفصيل . وهذا أظهر من أن يخفى على أحد من أهل العلم . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام »

إجماع أهل التأويل على أن لا متعة لأهل الحرم : قال ابن جرير : اختلف أهل التأويل فيمن عني بقوله : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به وأنه لا متعة لهم ، فقال بعضهم : عني بذلك أهل الحرم خاصة دون غيرهم انتهى (٢ : ١٤٩) . فثبت أن أهل التأويل مجمعون على أن لا متعة لأهل الحرم . وقال مالك والشافعي وأحمد : يجوز للمكي التمتع لكن لا يجب عليه الهدى . قالوا : المشار إليه بذلك الحكيم بوجوب الهدى ؟ ولنا إجماع أهل التأويل على أن المشار إليه بذلك هو التمتع . وأيضا اللام في قوله تعالى : « لمن لم يكن » دليل لنا ، لأن اللام يستعمل فيما يجوز لنا أن نفعله ، ولو كان المشار إليه وجوب الهدى كان تقديره يجب ، فكان المناسب حينئذ كلمة على . وكون اللام واقعة موقع على كما قيل به في « اشترطى لهم الولاء » خلاف للظاهر . كذا في الروح (٢ : ٧٣) .

وما ذكرنا من التأويل مروى عن عمر وابنه وابن عباس رضي الله عنهم .

روى البخارى فى صحيحه عن ابن عمر أنه سئل عن متعة الحج فقال : إن الله أنزله فى كتابه وسنه نبيه وأباحه للناس . غير أهل مكة ، قال الله تعالى : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » وقال ابن همام : صح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : ليس لأهل مكة تمتع ولا قران » (المظهرى ص ٥٤) . قلت : هكذا فى المظهرى عن ابن عمر ، وإنما رواه البخارى عن ابن عباس كما فى فتح البارى (٣ : ٣٤٦) . وأخرج الطبرى بسند صحيح عن قتادة قال : ذكر لنا أن ابن عباس كان يقول : يا أهل مكة ، لا تمتعوا لكم ، أحلت لأهل الآفاق وحرمت عليكم ، إنما يقطع أحدكم واديا أو قال : يجعل بينه وبين الحرم واديا ، ثم يهل بعمره . وبسند صحيح عن طاووس قال : تمتعوا للناس إلا لأهل مكة ممن لم يكن أهله من الحرم ، وذلك قول الله عز وجل : « لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » . قال (ابن طاووس) : وبلغنى عن ابن عباس مثل قول طاووس . وبسند حسن عن الربيع : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » : يعنى تمتعوا أهل الآفاق ولا تصلحوا لأهل مكة . وبسند حسن عن السدى نحوه (٢ : ١٣٩) .

ترجيح تفسير « حاضري المسجد الحرام » بمن هو دون المواقيت : واختلفوا فى « حاضري المسجد الحرام » على وجوه : فقال عطاء ومكحول : هم من دون المواقيت إلى مكة ، وهو قول أصحابنا . (أخرج أثرهما ابن جرير فى تفسيره ، وذكرنا وجه ترجيحه فى إعلاء السنن فليراجع . ورجح الطبرى قول من قال : إن حاضري المسجد الحرام من هو حوله ممن بينه وبينه من المسافة مالا تقصر إليه الصلوات ، لأن حاضري الشيء هو الشاهد له بنفسه فى كلام العرب ، ولا يستحق أن يسمى غائبا إلا من كان مسافرا شاخصا عن وطنه الخ (٢ : ١٥٠) . قلت : ولكن تقييده بمن كان بينه وبينه من المسافة مالا تقصر إليه الصلوات شرعا يستلزم بناء اللغة على الشرع ، وفساده ظاهر ، فإن قصر الصلوات وعدمه لا أثر له فى اللغة البتة ؛ وإنما هو من أحكام السفر شرعا .

فمن أراد تفسير الحاضر بما يفهم منه في كلام العرب ليس له أن يقيده بمسافة لا تقتصر إليه الصلوات . وإذا رجع الأمر إلى تفسيره بالشرع فتفسيره بمن هو دون المواقيت أولى ، كما ذكرناه في إعلاء السنن . والله تعالى أعلم . إلا أن أصحابنا يقولون : أهل المواقيت بمنزلة من هو دونها . وقال ابن عباس ومجاهد : هم أهل الحرم . وقال الحسن ، وطائفة ، ونافع ، وعبد الرحمن الأعرج : هم أهل مكة ، وهو قول مالك . (واختاره الطحاوي من الحنفية) . وقال الشافعي : هم من كان أهله دون ليلتين وهو حينئذ أقرب المواقيت ، وما كان وراء فعليهم المنعة .

قال الجصاص : ولما كان أهل المواقيت فمن دونها إلى مكة لهم أن يدخلوها بغير إحرام وجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة ، فتصرفهم في الميقات فباذونه بمنزلة تصرفهم في مكة ، فوجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة في حكم المنعة . ويدل على أن الحرم وما قرب منه أهله من حاضري المسجد الحرام « وليس أهل مكة منهم ، لأنهم كانوا قد أسلموا حين فتحت ، فإنما نزلت الآية بعد الفتح في حجة أبي بكر ، وهم بنو مدلج وبنو الدئل ، وكانت منازلهم خارج مكة في الحرم وما قرب منه انتهى ملخصا (١ : ٢٨٩) . لو تمتع المكي يجب عليه دم جبر ومن أراد البسط فليراجع أحكام القرآن له فقد أفاد وأجاد ، وشفى واشتفى .

فلو تمتع المكي يجب عليه دم جبر عند أبي حنيفة لارتكابه المحذور ، ولا يقوم الصوم مقامه ، ولا يجوز للناسك الأكل منه . وقال الشافعي وغيره : لا يجب عليه شيء ، كذا في المظهرى (٢ : ٥٤) . وفي إعلاء السنن : قد أجمع أهل العلم على أن دم المنعة لا يجب على حاضري المسجد الحرام كما في المغنى (٣ : ٥٠٢) وهل عليه دم جبر مع صحة تمتعه وقرانه ؟ فيه اختلاف المشايخ ذكره المحقق في الفتح بأبسط بيان (٢ : ٤٢٨) والله تعالى أعلم .

الاستدلال بإشارة النص على كون الرجل مقبلا بإقامة أهله في بلدة : قال

الشيخ : وفي التعبير عن أهل الحرم أو عن أهل المواقيت بكون أهلهم حاضري المسجد الحرام دليل على كون الرجل مقبياً بإقامة أهله في بلدة ، لأنه تعالى جعل أهل الآفاق من الغائبين عن المسجد الحرام لكون أهلهم غير حاضريه . وجعل أهل المواقيت ومن دونها من حاضريه بكون أهلهم حاضري المسجد الحرام . ويؤيد هذه الإشارة ما رواه أحمد عن عثمان مرفوعاً : « من تأهل في بلد فليصل صلاة المقيم » ولفظ أبي يعلى : « إذا تأهل المسافر في بلد فهو من أهلها ، يصل صلاة المقيم أربعاً » والبسط في الإعلاء (٨ : ١٩٠) .

قوله تعالى : « الحج أشهر معلومات » .

جواز تقديم إحرام الحج على أشهر الحج : اختلفوا في تأويله فقال الشافعي : وقت الحج أشهر معلومات ، قال : وإذا أثبت أنه وقته لم يصح تقديم الإحرام عليه كأوقات الصلوة . قلنا : لا دليل على تقدير الوقت ، إنما هو مجرد احتمال ، ويحتمل أن يكون المقدر الفعل أى فعل الحج في أشهر معلومات . وليس لأحد صرفه إلى أحد المعنيين إلا بدلالة . فلما كان في اللفظ هذا الاحتمال لم يجوز تخصيص قوله : « قل هي مواقيت للناس والحج » به ، إذ لا يجوز تخصيص العموم بالاحتمال والذي يقتضيه ظاهر اللفظ أن يكون المراد أفعال الحج لإحرامه ، لأن فيه إضمار حرف الظرف وهو « في » فعناه حينئذ الحج في أشهر معلومات أى فعله .

أفعال الحج لا تجزئ عنه قبل أشهره : وكذلك قال أصحابنا في من أحرم بالحج قبل أشهر الحج ، فطاف للقدوم وسعى بين الصفا والمروة قبل أشهر الحج : إن سعيه ذلك لا يجزيه ، وعليه أن يعيده ، لأن أفعال الحج لا تجزئ قبل أشهر الحج . فإن قيل : قوله : « فن فرض فيهن الحج » يقتضى اختصاص الإحرام بهن أيضاً لأن المراد بالفرض الإهلال . قلنا : معنى فرض الحج فيهن وهو لا محالة غير الحج الذي علقه به ، فلا يجب من تقيد الحج بالأشهر كون إيجابه مقيداً بهن . ألا ترى أنه يصح النذر بالحج قبل أشهر الحج فيكون موجبا للحج في وقته

المشروط وإن كان لإيجابه قبله ، (فلا يلزم من كون الحج مقيدا بالأشهر كون الإحرام به مقيدا بهن) . ويدل عليه من جهة السنة حديث الواقيت ، وقوله : « من لمن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمره » . وذلك عموم في جواز الإحرام بالحج في أى وقت مر عليهن من السنة انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ٣٠٠ ، ٣٠٣) . وقال على رضى الله عنه في قوله تعالى : « وأتموا الحج والعمره لله » : إتمامهما أن تحرم بهما من ديرة أهلك . أخرجه الحاكم في المستدرک ، وصححه على شرطهما ، وأقره عليه الذهبي . وروى وكيع نحوه عن عمر رضى الله عنه . وروى عن أبي هريرة مثله ، وحسنه السيوطي في الجامع الصغير كما مر في الإعلاء . ولم يفرق بين من كان ديرة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة ، فدل ذلك على جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج .

الإحرام بالحج قبل أشهره خلاف السنة : نعم ! لا شك في الإحرام به قبل أشهره خلاف السنة ، لما روى البخارى تعليقا عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « من السنة أن لا يحرم بالحج إلا في أشهر الحج » . ووصله ابن جرير عنه بلفظ : « لا يصلح أن يحرم أبحد بالحج إلا في أشهر الحج » أى لا ينبغي ذلك لكونه خلاف السنة وهو قولنا معشر الحنفية . ولك أن تحمل قوله تعالى : « الحج أشهر معلومات » على أن الإحرام به يستحب فيها . وظنى (١) أن مبنى الخلاف كون الإحرام شرطا للحج عندنا - ولا بأس بتقديم الشرط على وقت المشروط كالوضوء قبل وقت الصلاة - ، وركنا عند الشافعي ولا يجوز تقديم ركن الشيء قبل وقته ، فافهم والله تعالى أعلم . وقد بسط الجصاص الكلام في هذا الباب ، وأتى من الاستدلال بالعجب العجائب ، وفيما ذكرته كفاية إن شاء الله تعالى .

تعيين أشهر الحج وترجيح قول الحنفية فيه : وقوله : « أشهر معلومات قال

(١) ثم رأيت صاحب الروح والمظهرى قد سبقاني إلى ذلك ، والله الحمد على الموافقة .

البخارى : قال ابن عمر : « هي شوال ، وذو القعدة ، وعشر من ذى الحجة » . وهذا الذى علقه البخارى بصيغة الجزم رواه ابن جرير موصولا : حدثنا أحمد بن خازم ثنا أبو نعيم ثنا ورقاء عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر « الحج أشهر معلومات » قال : « شوال ، وذو القعدة ، وعشر من ذى الحجة » إسناده صحيح . وقد رواه الحاكم أيضا فى مستدركه عن الأصم عن الحسن بن على بن عفان عن عبد الله بن نعيم عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر - فذكره - وقال : هو على شرط الشيخين . قلت : وهو مروي عن عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وعبد الله بن الزبير ، وابن الزبير ، وابن عباس ، وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، وإبراهيم النخعي ، والشعبي ، والحسن ، وابن سيرين ، ومكحول ، وقتادة ، والضحاك بن مزاحم ، والريبع بن أنس ، ومقاتل بن حيان . وهو مذهب الشافعي ، وأبي حنيفة ، وأحمد بن حنبل : وأبي يوسف ، وأبي ثور رحمهم الله . واختار هذا القول ابن جرير قال : وصح إطلاق الجمع على شهرين وبعض الثالث للتغليب ، كما تقول العرب رأيت العام ورأيت اليوم - وإنما وقع ذلك فى بعض العام واليوم .

وقال الإمام مالك بن أنس والشافعي فى القديم : « هي شوال وذو القعدة وذو الحجة بكامله » وهو رواية عن ابن عمر أيضا . قال ابن أبي حاتم فى تفسيره : حدثنا يونس بن عبيد الأعلى ثنا ابن وهب أخبرني ابن جريج قال : قلت لنافع : أسمعت عبد الله بن عمر يسمى شهور الحج ؟ قال : نعم ، كان عبد الله يسمى شوالا وذو القعدة وذو الحجة . قال ابن جريج : وقال ذلك ابن شهاب ، وعطاء ، وجابر بن عبد الله صاحب النبي ﷺ . وهذا إسناده صحيح إلى ابن جريج . وقد حكى هذا أيضا عن طاوس ، ومجاهد ، وعروة بن الزبير ، والريبع بن أنس ، وقتادة . (قلنا : جائز أن لا يكون ذلك اختلافا فى الحقيقة وأن يكون مراد من قال : « وذو الحجة » أنه بعضه ، يدل على ذلك أن أكثر من قال : « وذو الحجة » قد روى عنه : « وعشر من ذى الحجة » كما مر ،

ولأن الحج لا محالة إنما هو في بعض الأشهر لا في جميعها، لأنه لا خلاف أنه ليس يبق بعد أيام منى شيء من مناسك الحج ، ولا تنازع بين أهل اللغة في تجويز إرادة الشهرين وبعض الثالث بقوله : « أشهر معلومات » كما قال النبي ﷺ « أيام منى ثلاثة » وإنما هي يومان وبعض الثالث .

حديث مرفوع قيل : إنه موضوع ، والحق أنه ضعيف غير محتج به : وجاء فيه حديث مرفوع لكنه موضوع رواه الحافظ ابن مردويه من طريق حصين بن غثارق - وهو متهم بالوضع - عن يونس بن عبيد عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة قال : قال رسول الله ﷺ : « الحج أشهر معلومات : شوال ، وذو القعدة ، وذو الحجة » . وهذا كما رأيت لا يصح رفعه ، والله أعلم . كذا في تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٦) . قلت : ورواه الطبراني في الصغير والأوسط أيضا ، قال الهيثمي : وفيه حصين بن غثارق قال الطبراني : كوفي ثقة ، وضعفه الدار قطني : وبقية رجاله موثقون ، كذا في مجمع الزوائد (٣ : ٢١٨) . وفي الميزان واللسان ، قال الدار قطني : يضع الحديث ، وقال ابن خبان : لا يجوز الاحتجاج به (٢ : ٣١١) . وبالجمله فالحديث غير محتج به مرفوعاً ، ولو صح لجاز حمل قوله : « وذو الحجة » على بعضه كما مر .

وللشافعي قول آخر : إن أشهر الحج شهران وتسع من ذى الحجة بليلة النحر ، لأن الحج يفوت بطلوع الفجر من يوم النحر ، والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها ، قاله الرازي . وفيه أن فوته بفوت ركنه الأعظم وهو الوقوف لا بفوته وقته مطلقاً .

ترجيح كون يوم النحر داخلًا في أشهر الحج ومعنى قول مالك : ذو الحجة كله من أشهر الحج : ولا يخفى أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة ، وأنه فسر يوم الحج الأكبر بيوم النحر . واحتج مالك بظاهر لفظ الأشهر ، وبأن أيام النحر يفعل فيها بعض أعمال الحج - من طواف الزيارة ،

والحلق ، ورمى الجار ، والمرأة إذا حاضت تؤخر الطواف الذى لا بد منه إلى إنقضاء أيامه بعد العشر - ، ولأنه يجوز كما قيل تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر على ما روى عن عروة بن الزبير ، ولأن ظواهر الأخبار ناطقة بذلك . وليس معنى قول مالك هذا أنه يصح الحج بعد ليلة النحر ؛ وإنما معناه أن هذه الأشهر ليست أشهر العمرة إنما هى للحج وإن كان الحج يفوت بترك الوقوف إلى طلوع الفجر من يوم النحر وأعمال الحج تنقضى بالقضاء أيام منى . كما قال ابن سبرين : ما أحد من أهل العلم يشك فى أن عمرة فى غير أشهر الحج أفضل من عمرة فى أشهر الحج وقال ابن عون : سألت القاسم بن محمد عن العمرة فى أشهر الحج ، فقال : كانوا لا يرونها تامة ، وقد ثبت عن عمر وعثمان رضى الله عنهما أنها كانت بحبان الاعتبار فى غير أشهر الحج ، وبنهين عن ذلك فى أشهر الحج . كذلك فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٦) .

العمرة فى أشهر الحج لا تكره للآفاقى : قلت : وهذا غير مستقيم فإن العمرة فى أشهر الحج لا تكره للآفاقى ، وقد اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر كلها فى ذى القعدة إلا التى مع حجة فى ذى الحجة ، وكذا للمكى عند مالك والشافعى فإن التمتع للمكى جائز عندهما كما ذكرنا . وتأويل ما روى عن عمر وعثمان أنها كانتا بنهين عن فسخ الحج إلى العمرة ، وبحبان أفراد الحج والعمرة فى سفرين ، ويرى أن ذلك أفضل من جمعها فى سفر واحد ، وبه نقول كما مر وبالجمله أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة عندنا لكون العاشر وقتا لإداء الرمي ، والحلق ، والذبح ، وطواف الزيارة ؛ وغيرها من بقية أيام النحر . وإن كان وقتا لذلك أيضا إلا أنه خصص بالعشر اقتضاء لما روى فى الآثار من ذكر العشر ولعل وجهه أن المبراد الوقت الذى يتمكن فيه المكلف من الفراغ من مناسكه بحيث يخل له كل شئ وهو اليوم العاشر ، وما سواه من بقية أيام النحر فللتيسير فى أداء الطواف ولتكميل الرمي ، والأشهر مستعمل فى حقيقته إلا أنه تجوز فى بعض أفراده ، وقبل : لا تجوز لأن أساء الظروف تطلق على بعضها

حقيقة لأنها على معنى « في » فيقال : رأيت في سنة كذا أو أشهر كذا أو يوم كذا ، وقد رأيت في ساعة من ذلك ، ولعله قريب إلى الحق ، كذا في الروح (٢ : ٧٤) .

دليل كون الإحرام شرطاً للحج لاركنا له : وفي المظهرى : هذه الآية حجة للشافعى حيث قال : لا يجوز إحرام الحج قبل الأشهر وإن أحرم إنعقد الإحرام للعمرة . وقال داود : من أحرم للحج قبل الأشهر لغا ولا ينعقد أصلاً . وقال أبو حنيفة ومالك وأحمد : إن أحرم قبل الأشهر للحج إنعقد ، لكنه يكره . وجه قول أبى حنيفة ومن معه أن الإحرام شرط للحج ليس بركن ، ومن ثم جاز الإحرام مبهما ثم صرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أو قران . يدل عليه حديث أنس بن مالك قال ، « قدم على على النبي ﷺ من اليمن فقال : بما أهلت فقال بما أهل به النبي ﷺ » وحديث أبى موسى قال : « أهلت كإهلال النبي ﷺ » والحديثان فى الصحيحين . وإذا ثبت أنه شرط جاز تقديمه على الوقت كالوضوء للصلاة ، ولكن له شبهاً بالأركان فإذا اعتق العبد بعد ما أحرم قبل يوم عرفة لا يتأدى به فرضه ولذا قلنا بالكراهة . قال : وإذا سمعت أن وقت إحرام الحج أشهر معلومات لا وقت الأركان ؛ فإن وقت أركانه يومان فحسب ، فحينئذ الظاهر قول الشافعى . فإن الإحرام وإن كان شرطاً لاركنا له ، والشرط وإن جاز تقديمه على وقت المشروط لكن لا يجوز تقديمه على وقت نفسه كما أن العشاء شرط لأداء الوتر فمن أدى العشاء قبل غروب الشفق لا يجوز وتره ؛ لا لأنه أدى العشاء قبل وقت الوتر بل لأنه أداها قبل نفسها انتهى (ص ٥٥) .

الجواب عن إيراد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور فى مسألة الباب : قلت : قوله : إن وقت إحرام الحج أشهر معلومات ممنوع ، ومن أين لأحد أن يقدر الإحرام من غير دليل : وغاية ما يقال فيه : إن وقت الحج أشهر معلومات وهو يحتمل أن يكون المراد به وقت إحرامه أو وقت أعماله ، أعم من أن تكون

أركاناً أو غير أركان ، والرأاجع عندنا الثانى دون الأول ، فن أأرم للآج قبل أشهره انعقد لإأرامه به ، ولو أنه طاف للقدم وسعى قبلها لم يآز سعيه ذلك للآج وعليه أن يعيده كأمر فافهم ، والله تعالى أعلم . وبه اندأض ما أورده بعضهم على الجمهور بأنه إذا كان الإأرام آائزاً فى سائر السنة فلا معنى لتوقيت الأشهر له ، وهو يؤدى إلى إسقاط فائدة التوقيت . قلنا : فى عدة فوائد منها ما ذكرنا أن أفعال الآسج مآصوصة بهذا الأشهر ، ومنها أن التمتع إنما يتعلق آآكمه بفعل العمرة مع الآج فى هذه الأشهر آتى لوأدم طواف العمرة على أشهر الآج و آج من عامه لم يكن متمتاً .

قوله تعالى : « فمن فرض فىهن الآج » الآية

أأبل آأر على آواز الإأرام بالآج قبل أشهره : المعنى : التزمه بالشروع فيه ، لأنه فرض عليه بالنية قصداً باطناً ، وبالتلبية نطقاً مسموعاً . وفىه دلالة من آوجه آأصر على آواز الإأرام قبل آأول أشهر الآج ، لأن معنى فرض الآج فىهن إيجابه فىهن ، ولم يسوقت للفرض وقتاً ؛ وإنما وقته للفعل لأن الفرض المذكور هو لا آالة غير الآج الذى علقه به ، وإذا كان كذلك كان الوقت وقتاً لأفعال الناسك ، وإلزامه إياها بفرض غير موقت . ويدلك على ما ذكرنا أنه يصآ أن يبدأ آآاً بنذر قبل أشهر الآج فىكون موباً للآج فى وقته المشروط وإن كان إيجابه قبله ، فكذلك الإأرام .

أأألفوا فى الإأرام ما هو ؟ وعندنا هو التلبية مع النية : وأأألفوا فى الإأرام ما هو ؟ فقال مالك والشافعى وأأمد : إنما هو النية بالآب كما فى الصوم ، ولا يشترط فىه التلبية إلا أن مالكا قال التلبية عند الإأرام واجب يلزم بآزكه دم ، وهى رواية عن أأمد والشافعى والمشهور عنها أن للتلبية سنة وقال أبو آنيفة : الإأرام هو التلبية مع النية كالتكبير للصلوة ، وهى رواية عن الشافعى والقياس بالصلوة أشبه منه بالصوم فإن الآج والعمرة عبادة وجودية ذات أفعال ،

كالصلوة بخلاف الصوم فإنها عبادة غير وجودية من جنس التروك غير ذات أفعال، فلا يقاس عليها الحج والعمرة). وروى عن ابن عباس في تأويل هذه الآية أنه قال: «فرض الحج الإهلال» وقال ابن عمر: «التلبية» (أخرجه ابن المنذر عنها وعن طاووس وعكرمة. وأخرج الطبري عن ابن عمر: «فمن فرض فيهن الحج» قال: «أهل» وفي رواية له «من أهل بحج». وأخرج عن مجاهد نحوه قال: «الفريضة التلبية» ونحوه عن إبراهيم، وطاووس، وأسانيدهما بين صحاح وحسان. وروى ابن أبي شيبة عن ابن الزبير «فمن فرض فيهن الحج» قال: «الإهلال». وعن الزهري قال: «الإهلال فريضة الحج» وقالت عمرة عن عائشة «لإحرام إلا لمن أهل ولبي ذكره الجصاص. وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن عطاء قال: «التلبية فريضة الحج» كما في الإعلاء). وقال عليه السلام: «يهل أهل المدينة من ذى الحليفة» الحديث. متفق عليه من حديث ابن عمر وفي حديث عائشة مرفوعا «من كان معه هدى فليهل بالحج مع العمرة» أمر بالإهلال وهو رفع الصوت بالتلبية، والأمر للوجوب، فهو حجة على من لم يقل بوجوبه. ثم إنه عليه السلام عبر بالإحرام هو التلبية كذا في المظهرى (٢: ٥٥).

وبالجملة فرض الحج مفسر بالإهلال والتلبية، ولم يثبت عن أحد من السلف جواز الدخول في الإحرام إلا بالتلبية أو ما يقوم مقامها، كما قاله الجصاص بل قد ثبت عنهم كون التلبية فريضة الحج وأنه لا يحرم إلا من أهل ولبي، فلا يصح الاعتماد على القياس مع ما ذكرنا من فساده، ولا الإعراض عن الآثار مع كونها مستندة إلى النص مفسرة لها.

تقليد البدنة يقوم مقام التلبية ودليله: فقول أبي حنيفة أقوى ما يكون في الباب. إلا أنه يقول: من قلد بدنة وتوجه معها يريد الحج أو العمرة فقد أحرم وإن لم يلب. جعل الفعل مكان القول، فلإن الذكر كما يحصل بالقول يحصل بالفعل. ألا ترى أنه من سمع الأذان فثنى

إلى الصلاة على الفور كان هذا المشى مكان جواب الأذان ؟ فإن إجابة الداعي بالفعل أقوى منه بالقول . وليس معنى التلبية إلا الإلباب والقيام إلى الطاعة . وحجته في ذلك تواتر الأخبار بأنه عليه السلام أمر من أهل بالحج من أصحابه ولم يستن الهدى بأن يجعله عمرة ويحل ، ومن أهل بالحج وساق الهدى أن لا يحل حتى يبلغ الهدى محله . ولما شق ذلك على أصحابه قال : « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى » وفي لفظ لمسلم « ما سقت الهدى معى حتى أشتريه ثم أحل كما أحلوا » وفي لفظ له . « قال : أيها الناس ، أحلوا ، فلولا الهدى الذى معى فعلت كما فعلتم » وفي لفظ له « قالوا : كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج ؟ قال : افعلوا ما أمركم به ، فإنى لولا أنى سقت الهدى لفعلت مثل الذى أمرتكم به » . وفى كل ذلك دليل على أن سوق الهدى أبلغ فى عقد الإحرام من التلبية ، لكونه عليه السلام أمر بفسخ الحج من لبي بالحج ولم يأمر بذلك من ساق الهدى ، واعتذر إلى أصحابه فى كونه لم يحل كما حلوا بسوق الهدى فقط . وفيه حجة ظاهرة فى أن سوق الهدى أبلغ فى الإحرام من التلبية .

وأحتج صاحب الهداية لذلك بقوله عليه السلام : « من قلد بدنة فقد أحرم » وهذا لا يعرف . قال ابن الهمام : وقفه ابن أبى شيبه فى مصنفه على ابن عباس وابن عمر .

الجواب عن إيراد صاحب التفسير المظهرى على صاحب الهداية : قال صاحب التفسير المظهرى : لا ماساس لمذنب الأثرين بالمذمى ، لأنه كان مذهب ابن عباس وابن عمر أن من قلد هديا فقد أحرم (ولو لم يتوجه معه يريد الحج أو العمرة) . وكذا روى عن غيرها من الصحابة . ثم انعمد الإجماع على خلاف ذلك ، روى البخارى فى صحيحه أن زياد بن أبى سفيان كتب إلى عائشة أن عبد الله بن عباس قال : « من أهدي هديا حرم عليه ما يحرم على المحرم » فقالت عائشة : « ليس كما قال ابن عباس ، أنا فتلث قلائد هدى النبى عليه السلام »

بيدى ثم قلدها رسول الله ﷺ ، ثم بعث بها مع أبى ، فلم يحرم على رسول الله ﷺ شئ أحل الله له » انتهى .

قلت : وكيف لا يكون لذلك مساس بالمدعى ، ولولا حديث عائشة لذل قول ابن عباس وابن عمر ومن معها من الصحابة أن تقليد الهدى يقوم مقام التلبية مطلقاً ، سواء توجه معها وساقها أولاً . وعائشة إنما نطقت بحكم من قلدها وأقام ، وسكنت عن حكم من قلدها وأم بها البيت الحرام . فبقى عموم ما ذكره فيها لم تنطق فيه بحرف ، ويخصر منه حكم ما نطقت به ، لما فيه من إعمال الأثرين جميعاً ، وهو أولى من إعمال بعضهما وإهمال الآخر لا سيما ، وكون التقليد من شعائر الله ثابت بالكتاب وكون التلبية من شعائره ثابت بالسنة ، فكان التقليد أولى منه بالتأثير في الإحرام فافهم . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء . وأخرج البخارى في صحيحه مختصراً ، والإسماعيلى من طريق الليث التى أخرجه البخارى مطولاً « أن قيس بن سعد - وكان صاحب لواء النبي ﷺ - أراد الحج ، فرجل أحد شقى رأسه ، فقام غلام له فقلد هديه ، فنظر قيس هديه وقد قلد فأهل بالحج ، ولم ير رجل شقة الآخر » - زاد الطبرانى - : « وحل شق رأسه الذى رجليه » قال الحافظ فى الفتح : وفى ذلك مصير من قيس إلى أن الذى يريد الإحرام إذا قلد هديه يدخل فى حكم المحرم انتهى (كتاب الجهاد) .

قوله تعالى : « فلا رث ولا فسوق ولا جدال فى الحج »

الرث هو الجماع وهو مفسد للحج قبل الوقوف إجماعاً ، ويحرم تعاظم دواعيه من غير إفساد : الأولى حمل الثلاثة على ما يختص حرمة بالحج ، فالرث هو الجماع وقد اتفقت الأمة على أن من قبل امرأته فى إحرامه بشهوة فعليه دم . روى ذلك عن على ، وابن عباس ، وابن عمر ، والحسن ، وعطاء ، وعكرمة ، وإبراهيم ، وسعيد بن المسيب ، وسعيد بن جبير . وهو قول فقهاء الأمصار . وروى عن ابن عباس أنه التعريض بالنساء . وكذلك عن ابن الزبير ،

أسنده ابن جرير عنهم ، وضح عنه أنه كان يحدو وهو محرم يقول :

وهن يمشين بنا هميسا أن يصدق الطير نذك لميسا

فقال له أبو العالية : تكلم بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما قيل عند النساء رواه ابن جرير . وقال طاووس : هو أن يقول للمرأة : إذا حلت أصبتك . وكذا قال أبو العالية . وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس : الرفث غشيان النساء ، والقبلة ، والغمز ، وأن تعرض لها بالفحش من الكلام ، فالرفث هو الجماع . وكذلك يحرم تعاطى دواعيه من المباشرة والتقبيل ونحو ذلك ، وكذلك التكلم به بحضرة النساء . كذا في تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٧) . وقد اتفقوا على فساد الحج بالجماع قبل الوقوف ، واختلفوا في فساده بالجماع بعده ، وأجمعوا على وجوب الدم في القبلة واللمس والغمز ونحوه بشهوة ، ولم يقل أحد بوجوب الدم في العراة - وهي تعريض المرأة بالجماع نطقا بلا عمل - .

الفسوق محرمات الإحرام ، وهي ستة أشياء . إجماعا : والفسوق قال ابن عمر : هو ما نهى عنه المحرم ، يعني لا تركبوا محرمات الإحرام . وهي ستة أشياء إجماعا : منها الرفث يعني الوطى ودواعيه ، أفردته الله تعالى بالذكر لشدة أمره ، فقد علمت أن الجماع يفسد الحج إجماعا ، بخلاف غيره من المحظورات حيث يلزم بها الدم . وإذا كان الجماع بعد الوقوف بعرفة ففي إفساده الحج خلاف ، ولا خلاف في حرمة . ومنها قتل صيد البر والإشارة إليه والدلالة عليه ، قال الله تعالى : « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » « وجرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » . ومنها إزالة الشعر والظفر ، قال الله تعالى : « ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله » . وقتل القمل المتولد من الوسخ ملحق بالشعر . ومنها استعمال الطيب في الثوب والبدن ، قال رسول الله ﷺ : « لا تلبسوا شيئا مسه زعفران أو ورس » متفق عليه عن ابن عمر .

هذه الأشياء عامة حرمتها للرجال والنساء ، ومنها ما اختص بالرجال وهو أمران : لبس الخيط والخفين إلا أنه من لم يجد النعلين فليلبس الخفين (وليقطعها قطع أسفل من الكعبين) ومن لم يجد الإزار فليلبس السراويل (وليفتقها . أما قطع الخفين حتى يكونا أسفل من الكعبين فقد رواه الجماعة ، وأما فتق السراويل فهو من باب إلحاق النظير بالنظير . والأصح عند الشافعية والأكثر جواز لبس السراويل بغير فتق لمن لم يجد الإزار كقول أحمد ، واشترط الفتق أبو حنيفة ، ومحمد بن الحسن ، وإمام الحرمين ، وطائفة . وصرح الطحاوى فى الآثار بجواز لبس السراويل لمن لم يجد الإزار عند الحنفية ، ولكنهم أوجبوا عليه القدية إذا لبسها على حالها من غير فتق) . وتغطية الرأس .

لا يغطى المحرم وجهه والجواب عن حجة من قال بجوازه : وأما تغطية الوجه فيمم الرجال والنساء عند أبي حنيفة ومالك ، وقال الشافعى وأحمد : بل يختص بالنساء . لقول ابن عمر : « إحرأ الرجل فى رأسه ، وإحرأ المرأة فى وجهها » رواه الدارقطنى والبيهقى ، وقد روى مرفوعا ولا يصح (قلنا : يعارضه ما روى عنه بأصح الأسانيد : مالك عن نافع أن ابن عمر كان يقول ما فوق الذقن من الرأس فلا يخمره المحرم » رواه محمد فى الموطأ . ولو صح ما ذكره مرفوعا فعناه أن كشف الرأس أكد من كشف الوجه فى حق الرجل وليس أن كشف الوجه لا يلزمه) . ولحديث عثمان بن عفان : « كان رسول الله ﷺ يخمر وجهه وهو محرم » رواه الدارقطنى ، وقال : الصواب أنه موقوف . وفى الموطأ عن الفرافصة : « أنه رأى عثمان بالعرج يغطى وجهه وهو محرم » (قلنا : رواه محمد فى الموطأ عن مالك ، أخبرنا عبد الله بن أبي بكر أن عبد الله بن عامر بن ربيعة أخبره قال : « رأيت عثمان بن عفان بالعرج وهو محرم فى يوم صائف قد غطى وجهه » . وقوله : « فى يوم صائف » ظاهر فى العذر ، ولو فعل ذلك لعذر ساعة من النهار جاز ولم يلزمه شئ ، ولو غطاه يوما وليلة فعليه دم ،

ولو أقل من يوم وليلة فعليه صدقة . وموضع التفصيل كتب الفقه . فيحتمل أن يكون عثمان غطى وجهه ساعة (١) للعذر الذي ذكره فافهم) ولنا حديث ابن عباس في قصة رجل أو قصة راحلته وهو محرم ، قال عليه الصلاة والسلام : لا تخمروا رأسه ولا وجهه ، فإنه يبعث يوم القيمة ملياً . رواه مسلم والنسائي وابن ماجه . (ولا خلاف بين العلماء في أن النهي عن تطيب هذا الميت وعن تخمير رأسه ووجهه إنما هو لكونه مات محرماً ، وإذا كان ذلك لأجل الإحرام ثبت أن المحرم لا يغطي رأسه ووجهه) .

اختلفوا في النكاح للمحرم ، وترجيح قول الحنفية في الباب : والسابع ما اختلفوا في حرمتها في الإحرام وهو عقد النكاح ، فقال مالك والشافعي وأحمد : لا يجوز للمحرم أن يعقد النكاح لنفسه أو لغيره ، أو يوكل للنكاح غيره ، وإن ارتكب لا يتعد . لحديث عثمان رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « المحرم لا ينكح ، ولا ينكح ، ولا ينكح » رواه مسلم وأبو داود وغيرهما . وقال أبو حنيفة : يجوز ويتعد ، لحديث ابن عباس قال : « تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال ، ومات بسرف » متفق عليه . وأجاب الجمهور بأنه اختلفت الرواية في نكاح ميمونة ، روى مسلم في صحيحه عن يزيد بن الأصم قال : « حدثني ميمونة بنت الحارث أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال .

(١) وأما ما ذكره السرخسي في المبسوط أن رسول الله رخص لعثمان حين اشتكت عينه في حال الإحرام أن يغطي وجهه انتهى فلم أره مسنداً ، ولا أدرى من خروجه من المحدثين . ولو ثبت فواقعة المؤطا إنما هي بعد النبي ﷺ فإن الفرافصة وعبد الله بن عامر كلاهما تابعيان قد رأيا عثمان غطى وجهه وهو محرم ، ولم يثبت أنه كان يشدكي عينيه إذ ذاك فافهم . فقد اغتر بعض أصحابنا بتأويل السرخسي وحمل أثر المؤطائين على ذلك وهذا لا تليق بشأن المحدث وإنما هو من ديدن الفقهاء .

قال : وكانت خالتي وخالة ابن عباس . قالوا : وحديث ميمونة نفسها أرجح فإنها كانت أعرف بحالها من ابن عباس . ولو تعارضت الرواية في نكاح ميمونة بنى حديث عثمان سالما عن المعارضة ، على أن حديث عثمان قوى وقصة ميمونة فعل منه عليه السلام يحتمل التخصيص به عليه السلام ، وكان للنبي عليه السلام في باب النكاح خصوصيات لم تكن لغيره . وقال ابن عباس : الفسوق هو المعاصي كلها ، والظاهر هو الأول فإن ذلك لا يختص بالحج انتهى من المظهرى (٢ : ٥٦) .

قلت : وظاهره ترجيح قول الجمهور في حظر نكاح المحرم ، والحق أن قول أبي حنيفة أقوى ما يكون في الباب رواية ودراية . أما الأول فلأن حديث ابن عباس متفق عليه وله شواهد كثيرة ، ففي الاستذكار : قال أبو عبيدة معمر بن النخعي : « تزوجها النبي عليه السلام وهو محرم » وجعلها أمرا إلى العباس مشهور ، ذكره موسى بن عقبة وابن اسحق ، ورواه الأثرم عن أبي عبيدة . وفي الاستيعاب : عن شرحبيل بن سعد قال : « لقي العباس رسول الله عليه السلام حين اعتمر عمرة العقبه (١) فقال : يا رسول الله ، تأمت ميمونة هل لك أن تزوجها ؟ فتزوجها رسول الله عليه السلام وهو محرم . فلما أن قدم مكة أقام ثلثا » الحديث . وفي آخره : « فخرج فبنى بها بسرف » . فلما جعلت أمرا إلى غيرها يحتمل أن يبنى عليها الوقت الذي عقد فيه العباس فلم تعلم به إلا في الوقت الذي بنى بها فيه ، وعلم ابن عباس لمكانته من أبيه ومن النبي عليه السلام أنه كان قبل ذلك ، فالرجوع إليه أولى . كيف وقد تأيد برواية أبي هريرة وعائشة ؟ فحدث عائشة أخرجه البيهقي وابن حبان في صحيحه عن ابن أبي مليكة عنها قالت : « تزوج النبي عليه السلام وهو غريم » . وروى من وجه آخر من حديث أبي عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عنها . وهو محفوظ لا يضره وقف جرير بن عبد الحميد إياه على مسروق مرسلا ، فإن أبا عوانة أجل من جرير وأوثق ،

وقد زاد في الإسناد ، وزيادة الثقة مقبولة . قال : فإن الطحاوى روى عن عائشة ما يوافق ابن عباس ، روى ذلك عنها من لا يظن أجد فيه - ثم ذكر هذا السند وقال - : كل من هؤلاء أئمة يحتج بهم . وقال في مشكل الحديث : لم يختلف في ذلك عن عائشة .

وحديث أبي هريرة رواه الطحاوى في مشكله : ثنا سليمان بن شعيب الكيساني ثنا خالد بن عبد الرحمن الخراساني ثنا كامل أبو العلاء عن أبي صالح عن أبي هريرة « تزوج رسول الله ﷺ وهو محرم » . قال الطحاوى : وهذا مما لا نعلم أيضا عن أبي هريرة فيه خلافا انتهى . والكيساني وثقه السمعاني . وخالد وثقه ، كذا في التهذيب للمزى . وكامل وثقه ابن معين والعجلي ، وذكره ابن شاهين في الثقات ، وأخرج له الحاكم في المستدرک . وقال الطحاوى أيضا : حدثنا روح بن الفرج ثنا أحمد بن صالح ثنا ابن أبي فديك ثنى عبد الله بن محمد بن أبي بكر سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم فقال : « وما بأس به ، هل هو إلا كالبيع ؟ » وروح وثقه الخطيب وأخرج له صاحب المستدرک . وإجازة نكاح المحرم يروى عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر ، وعن أبيه ، وعن جده . وقال ابن حزم : أجازته طائفة ، وصح ذلك عن ابن عباس ، وروى عن ابن مسعود ، ومعاذ ، وبه قال عطاء ، والقاسم بن محمد ، وعكرمة ، والنخعي ، وأبو حنيفة ، وسفيان انتهى (قلت : والخصوصيات لا تثبت إلا بدليل) .

وأما ما رواه البيهقي من طريق مطر عن ربيعة عن سليمان بن يسار عن أبي رافع قال : « تزوج رسول الله ﷺ ميمونة حلالا ، وبني بها حلالا ، وكنت أنا الرسول بينهما » فقال أبو عمر في التمهيد : إن رواية مطر غلط ، وإنه لا يمكن سماع سليمان من مطر انتهى . ومطر تكلم فيه يسيرا . وقد روى هذا الحديث عن ربيعة من هو أجل من مطر بلا شك - وهو مالك - فجعله عن سليمان

مرسلا ، وقال الترمذى : ورواه ايضا سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلا .

وأما ما رواه البيهقى من طريق عبد القدوس عن الأوزاعى عن عطاء عن ابن عباس « تزوج عليه السلام ميمونة وهو محرم فقال سعيد : وهل ابن عباس وإن كانت خالته ، ما تزوجها إلا بعد ما أحل » فيعارضه ما رواه البيهقى فى كتاب الحج وعزاه إلى مسلم عن عمرو بن دينار : « قلت لابن شهاب : أخبرنى أبو الشعثاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ نكح وهو محرم . فقال ابن شهاب : أخبرنى يزيد بن الأصم أنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال ، وهى خالته . قال : فقلت لابن شهاب : أتجعل أعرابيا بوالا على عقيقه إلى ابن عباس ؟ وهى خالة ابن عباس أيضا » . وهذا الكلام الذى قاله عمرو بن دينار لابن شهاب ذكره أيضا عبد الرزاق فى مصنفه ، وقال : قال لى الثورى : لا تلتفت إلى قول أهل المدينة فى ذلك (وسفيان هو سفيان ! وأما قول البيهقى : ويزيد بن الأصم لم يقله عن نفسه إنما حدث به عن ميمونة بنت الحارث ففيه أن ميمونة لم تقل له إلا أنه ﷺ نكحها وهو حلال ، ولم تذكر له البناء بها ، فيحتمل أنها أرادت بالنكاح البناء وحمله يزيد على العقد ، ولا يبعد مثل ذلك من أعرابى مثله) .

وأما الثانى فلأن حديث عثمان محمول على الوطئ ودواعيه ، أو الكراهة لكونه سببا للوقوع فى الرفث لا أن عقده لنفسه أولغيره بأمره ممتنع ، ولهذا قرنه بالخطبة ، ولا خلاف فى جوازها وإن كانت مكروهة ، فكذا النكاح والإنكاح . انتهى ملخصا من الجوهر النقى (٢ : ١٣ - ٩٥) . وقد اتفق العلماء على أن الرفث الفحش من القول إذا روجع به النساء ، وأما إذا ذكره الرجل للرجال من دون النساء فليس من الرفث المنهى عنه فيبعد كل البعد أن يمنع المحرم من التلفظ بالنكاح أو بقبوله وهى كلمة واحدة ، ويباح له الاسترسال على القول بذكر كله ، هذه بديعة فافهم .

تفسير الجدال فى الحج : وأما الجدال فى الحج فإن قرىشا كانت تقف عند

المشعر الحرام بالزلفه ، وكانت العرب وغيرهم يقفون بعرقه ، وكانوا يتجادلون : يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول هؤلاء : نحن أصوب . وقال ابن وهب : عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : كانوا يقفون مواقف مختلفة يتجادلون ، كلهم يدعى أن موقفه موقف إبراهيم ، فقطعه الله حين أعلم نبيه المناسك . (وقال مجاهد : لا نزاع في وقت الحج أنه ذوالحجة فأبطل النسبي ، يؤيده قول النبي ﷺ : « ألا إن الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق السموات والأرض » الحديث متفق عليه من حديث أبي بكر) . وقال حماد بن سلمة عن جابر بن حبيب عن القاسم بن محمد أنه قال : الجدال في الحج أن يقول بعضهم : الحج غندا . ويقول بعضهم : الحج اليوم . وقد اختار ابن جرير مضمون هذه الأقوال كلها ، وهو قطع التنازع في مناسك الحج قاله ابن كثير (١ : ٢٣٨) .

قلت : يؤيده ما قاله القاسم بن محمد ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال : « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون » رواه الترمذى ، واستقر به ، وصححه . وزاد فيه الشافعى عن ابن جريج عن عطاء مرسلًا قال : وأراه قال : « وعرفة يوم تعرفون » . وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقال : إنما معنى هذا الصوم والفطر (أى والحج) مع الجماعة وعظم الناس ، قاله الترمذى (١ : ٨٨) .

حكم الاشتباه في يوم عرفة : وهو أصل عظيم في باب الاشتباه في يوم عرفة ، فلو اشتبه هلال ذى الحجة فوقفوا يوما بعد إكمال ذى القعدة ثلاثين على ظن أنه يوم عرفة ، تم تبين بشهادة قوم أن ذلك اليوم كان يوم النحر لا تقبل شهادتهم ، ويجزئهم وقوفهم استحسانا ، حتى الشهود للخرج الشديد . كذا في البدائع وغيرها ، والمسئلة مفصلة في الإعلاء (١٠ : ٨٤) .

قوله تعالى : « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى »

أخرج البخارى ، وأبو داود ، والنسائى ، وابن المنذر ، وابن حبان ،

والبيهقي عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن المتوكلون ، ثم يقدمون فيسألون الناس : فنزلت . فالتزود بمعناه الحقيقي . وهو اتخاذ الطعام للسفر ، والتقوى بالمعنى اللغوى وهو الاتقاء من السؤال . كذا في الروح (٢ : ٧٤) .

من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة : وهو يدل على أن من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة ، لأنه خاطب به من خاطبه بالحج . وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ حين سئل عن الاستطاعة : « هي الزاد والراحلة » قاله الجصاص (١ : ٣٠٩)

الجواب عن إيراد الجصاص على الصوفية : وأما قوله : وهذا يدل على بطلان مذهب المتصوفة الذين يتسمون بالمتوكلية في تركهم التزود والسعى في المعاش انتهى فرد عليه . فإنما كان يدل على بطلانه لو كان يستلون الناس ، وإما إذا كانوا لا يستلون أحدا شيئا فلا دلالة للآية على بطلان مذهبهم . فقد عرفت أن الآية قد نزلت في الذين كانوا يقولون : نحن المتوكلون ، ثم يستلون الناس ؛ والصوفية أبعد الناس من السؤال ، وأصدقهم في الأقوال والأعمال ، وأكملهم في الشؤون والأحوال . وإنما تركوا التزود في الحج لمعرفتهم بوفودهم على ملك عظيم :

وإن الزاد أقبح كل شيء إذا كان الوفود على الكريم

وتركوا السعى في المعاش لاعتمادهم على ربهم ، وقد قال : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » وقال : « وفي السماء رزقكم وماتوعدون ، فوبرأ الساء والأرض إنه لحق مثل ما أنتم تنطقون » وقاله : « يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » وقال النبي ﷺ : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خالصا وتروح بطانا » رواه الترمذى وابن ماجه عن عمر بن الخطاب (مشكوة ص - ٣٨٥) .

وبالجمله ترك التزود والسعى فى المعاش لما يكره إذا كان مآله إلى السؤال ؛ وإما إذا كان مآله إلى اليأس عما فى أيدي الناس من الأموال ، وصدق الاعتماد على الرب المتعال فهو من سنن المرسلين ، وشعائر عباد الله المخلصين . ولعل الجصاص لم ير إلا المتصوفة المتحليين ، ولم يلق الصوفية الكاملين المتقين .

قوله تعالى : « ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلا من ربكم »

لما أمر بالتزود للحج ونهى عن مسئلة ما فى أيدي الناس أرشدهم إلى ما هو أفضل من السؤال ، وهو التجارة فى مواسم الحج . فهو نظير ما روى أبو داود وغيره عن أنس « أن رجلا من الأنصار أتى النبي ﷺ يسأله فقال : أما فى بيتك شيء ؟ قال : بلى ، جلس نلبس بعضه ونبسط بعضه ، وقعب نشرب فيه من الماء . قال : إيتنى بهما ، فأتاه بهما ، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال : من يشتري هذين ؟ قال رجل : أنا آخذهما بدرهم ، قال : من يزيد على درهم ؟ - مرتين أو ثلاثا - قال رجل : أنا آخذهما بدرهمين ، فأعطاهما إياه . فأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصارى وقال : اشتر بأحدهما طعاما فأنزله إلى أهلك ، واشتر بالآخر قدوما فأتيتى به . فأتاه به فشده فيه رسول الله ﷺ عودا بيده ثم قال : اذهب فاحتطب وبع ، ولا رأيتك خمسة عشر يوما فذهب الرجل يحتطب ويبيع ، - وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها طعاما ، فقال رسول الله ﷺ : هذا خير لك من أن تجئ المسئلة نكسة فى وجهك يوم القيامة » الحديث (مشكاة ص - ١٣٥) .

حكم التجارة فى الحج : أخرج البخارى عن ابن عباس قال : كانت عكاظ ، ومجنة ، وذو الحجاز أسواقا فى الجاهلية (تقام فى مواسم الحج) فأتاهم أن يتجروا فى الموسم ، فنزلت : « ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلا من ربكم » فى مواسم الحج . وفى رواية : فلما جاء الإسلام تأموا أن يتجروا ، فسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك ، فأنزل الله هذه الآية . وروى أبو داود وغيره من

حديث زيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عباس قال : كانوا يتقون البيوع والتجارة في الموسم والحج يقولون : أيام ذكر . فأنزل الله « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » . وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية : « لا حرج عليكم في البيع والشراء قبل الحج ، وبعده » . وقال ابن جرير : حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شعبة بن سوار ثنا شعبة عن أبي أمية قال : سمعت ابن عمر سئل عن الرجل يحج ومعه تجارة ، فقرأ ابن عمر : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم . وهذا موقوف ، وهو قوى جيد . وقد روى مرفوعا قال أحمد : حدثنا أسباط حدثنا الحسن بن عمر والعقيمي عن أبي أمامة التيمي قال : « قلت لابن عمر : إنا نكرى فهل لنا من حج ؟ قال : أليس تطوفون ، وتأتون بالمعرف ، وترمون الجمار ، وتحلقون رؤوسكم ؟ قال : قلنا : بلى ! فقال ابن عمر : جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن الذي سألتني فلم يجبه حتى نزل عليه جبرئيل بهذه الآية « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » فدعاه النبي ﷺ فقال : أنتم حجاج » وقال ابن جرير : حدثني أحمد بن اسحق ثنا أبو أحمد ثنا غندر عن عبد الرحمن بن المهاجر عن أبي صالح مولى عمر قال : قلت : « يا أمير المؤمنين ، كنتم تتجرون في الحج » قال : وهل كانت معايشهم إلا في الحج ؟ » انتهى من تفسير ابن كثير (١ : ٢٤١) .

قال الجصاص : وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : أتاني رجل فقال : إني آجرت نفسي من قوم على أن أخلهمهم يحجون بي ، فهل لي من حج ؟ فقال ابن عباس : هذا من الذين قال الله تعالى : « لهم نصيب مما كسبوا » . وروى نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن ، وعطاء ، ومجاهد ، وقتادة . ولا نعلم أحدا روى عنه خلاف ذلك إلا شيئا رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال : « سأله رجل أعرابي فقال : إني أكرى إبل وأنا أريد الحج ، أفيجز بني ؟ قال : لا ، ولا كرامة » . وهذا قول شاذ خلاف

ما عليه الجمهور ، وخلاف ظاهر الكتاب في قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » . فهنا في شأن الحاج ، لأن أول الخطاب فيهم . وسائر ظواهر الآي المبينة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية ، نحو قوله : « ليشهدوا منافع لهم » ولم يخص شيئا من المنافع ، فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة . وجميع ذلك يدل على أن الجميع لا يمنع التجارة . وعلى هذا أمر الناس من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا في مواسم منى ومكة في أيام الحج . والله أعلم . انتهى ملخصا (١ : ٣١٠) .

تأويل قول سعيد بن جبير في النهي عن التجارة في الحج : قلت : لعل سعيد بن جبير لم يرد نفي صحة الحج ، وإنما أراد نفي الإجزاء الكامل للقبول عند الله ، فإن جمالين غالبهم إنما يريد الكراء أولا وبالذات والحج ثانيا وبالبيع وهو يناهى الإخلاص لله تعالى به ، وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين .

تضعيف مذهب أبي مسلم في المنع من التجارة في الحج : وذهب أبو مسلم إلى المنع من التجارة في الحج ، وحمل الآية على ما بعد الحج وقال : المراد واقفون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح إلخ كقوله تعالى : « فإذا قضيت الصلوة فانتهوا في الأرض وابتغوا من فضل الله » وزيف بأن محل الاشتباه هو التجارة في الحج ، وأما بعد الفراغ ففني الجناح معلوم . وقياس الحج على الصلوة فاسد فإن الصلوة أعمالها متصلة فلا محل في أثناءها التشاغل بغيرها ، وأعمال الحج متفرقة تحتل التجارة في أثناءها . وأيضا الآثار لا تساعد ما قاله (وقد ذكرناها قبل فلتراجع) . وأيضا الفاء في قوله تعالى : « فإذا أفضم من من عرفات » ظاهرة في أن هذه الإفاضة حصلت عقيب إبتغاء الفضل ، وذلك مؤذن بأن المراد وقوع التجارة في زمان الحج .

إذا كان الداعي إلى الحج هو التجارة أضر ذلك بالحج : نعم ! قال بعضهم : إذا كان الداعي للخروج إلى الحج هو التجارة (أو الإكراء كما هو حال

أكثر الجالين) أو كانت جزأ العلة أضر ذلك بالحج (وهو محمل قول سعيد بن جبير : لا : ولا كرامة) لأنه يناق الإخلاص لله تعالى به ، وليس بالبعيد انتهى من الروح (٢ : ٧٥) . قلت : يؤيده الحديث المشهور « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى : فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله : ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه » والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فإذا أفضمتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم »

الإفاضة دفع بكثرة ، وعرفات جمع عرفة جمعت بما حولها وسميت بها ، وقيل : اسم في لفظ الجمع فلا تجمع ، قال القراء : ولا واحد له . بصحة ، وقول الناس : نزلنا عرفة شبيه بولد وليس بعربي محض . واعترض عليه بنجر « الحج عرفة » وأجيب بأن عرفة فيه اسم لليوم التاسع من ذى الحجة ، كما صرح به الراغب والبعري والكرمانى ، والذي أنكره (القراء) استعماله في المكان فلا اعتراض ناشئ من عدم فهم المراد . انتهى من الروح (٢ : ٧٥) . والمشعر الحرام هو ما بين جبلى المزدلفة من مازمى عرفة إلى محسر ، وليس المأزمان ولا المحسر من المشعر . وعرفة كلها موقف إلا بطن عرنة ، ومزدلفة كلها موقف إلا وادى محسر بالإجماع لقوله ﷺ : « عرفة كلها موقف وارتفعوا من بطن عرنة ، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا من بطن محسر » رواه الطبرانى ، والطحاوى ، والحاكم من حديث ابن عباس مرفوعا وقال : صحيح على شرط مسلم . وفي الباب عن جابر ، وجبير بن مطعم ، وأبي هريرة ، وأبي رافع . وفي أسانيدھا مقال . ورواه مالك في الموطأ بلاغا .

الوقوف بمزدلفة واجب وليس بركن : ثم بعد ما أجمعوا على أن الوقوف بمزدلفة ليس بركن اختلفوا في أنه واجب يجب بقواته الدم أو سنة ؟ فقال الشافعى

رحمه الله: سنة ، وقال الجمهور : واجب : ثم اختلف القائلون بالوجوب في القدر الواجب منه فقال أبو جنيقة : الوقوف بمزدلفة بعد طلوع الفجر من يوم النحر واجب (والمبيت بها سنة مؤكدة لا يجب الدم بفواته) . وقال مالك : المبيت بمزدلفة ليلة النحر ولو ساعة واجب . وقال أحمد : المبيت بها إلى نصف الليل واجب . وهذه الآية حجة للقائلين بالوجوب على الشافعي ، فإن قوله تعالى : « فإذا أفضم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام » يدل بعبارته على وجوب الوقوف بالمزدلفة ، وبإشارته على وجوب الوقوف بعرفات ؛ فلأن سوق الكلام للأمر بالذكر عند المشعر الحرام ، والإفاضة من عرفات شرط له ، فهذا أولى بالوجوب .

فإن قيل : الذكر غير واجب إجماعا ، فالأمر بالذكر إنما هو للاستحباب ، فكيف يحتاج به للتحلقة وهو وجوب الوقوف بمزدلفة ؟ قلنا : الذكر عبارة عن طرد الغفلة ، وذلك كما يحصل باللسان يحصل بالعمل أيضا ، قال صاحب الحصن : « كل مطيع لله ذاك » . فالوقوف بنية العبادة ذكر لا محالة ، وهو المأمور به ، فهو واجب . ثم التلبية وصلوة العشائين والفجر لازم للوقوف وكل ذلك ذكر ، فيمكن أن يطلق اللازم ويراد به الملزوم .

ويؤيد مذهبنا من السنة حديث عزرة بن مضرس الطائي قال : قال رسول الله ﷺ : « من شهد صلواتنا هذه - يعني الفجر يوم النحر بمزدلفة - ، ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة (١) قبل ذلك ليلا أو نهرا فقد تم حجه ، وقضى نفيه » رواه أصحاب السنن الأربعة : وقال الترمذي : هذا حديث حتن صحيح ، وابن حبان ، والحاكم وقال : صحيح على شرط كافة أهل الحديث . علق رسول الله ﷺ تمام الحج به فهو دليل الوجوب ، وهو حجة

(١) فيه إطلاق عرفة على المكان ، فن زعم أن إطلاقه على المكان مولد فهو مولد .

لأن حنيفة في قوله : الواجب الوقوف بعد الصبح .

دليل كون الوقوف بمزدلفة بعد الصبح : وأيضا في هذه الآية احتجاج لأبي حنيفة على وجوب الوقوف بعد الصبح ، لأن الوقوف بمزدلفة مرتب على الوقوف بعرفات بمقتضى هذه الآية ، والإجماع قد انعقد على أن وقت الوقوف بعرفات إلى آخر الليل : فمن وقف بعرفة إلى آخر ليلة النحر ولو ساعة فقد أدرك الحج ، فحينئذ لا بد أن يكون وقت الوقوف بجمع بعد الصبح .

الجواب عن حجة مالك في إيجاب المبيت بمزدلفة : وأما ما احتج به مالك من حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال : رأيت رسول الله ﷺ واقفا بعرفات ، فأقبل ناس من أهل نجد فسألوه عن الحج فقال : « الحج يوم عرفة ، ومن أدرك جمعا قبل صلاة الصبح فقد أدرك الحج » الحديث رواه الطحاوي . وظاهره وجوب المبيت بمزدلفة قبل الصبح . فإن أصحاب السنن والحاكم والدارقطني والبيهقي ورووه كلهم بلفظ : « الحج عرفة ، من جاء عرفة قبل صلاة الصبح من ليلة جمع فقد تم حجه » (فالحديث هذا (١)) ولعله انقلب على بعض الرواة فقال : « من أدرك جمعا قبل صلاة الصبح » وإنما هو « من أدرك عرفة قبل صلاة الصبح بجمع » . وهذا اللفظ لا يدل على الوقوف بمزدلفة أصلا .

(١) ثم راجعت أحكام القرآن للخصاص فوجدته قد سبقني إلى ذلك حيث قال : وأما حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي فإنه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفیان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر عن النبي ﷺ وقال فيه : « من وقف بعرفة قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه » فعلمنا أن المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط إدراك الحج ، وأن رواية من روى « من أدرك جمعا قبل الصبح » وهم . وكيف لا يكون وهما وقد نقلت الأمة عن النبي ﷺ وقوفه بها بعد طلوع الفجر ، ولم يرو عنه أنه أمر أحدا بالوقوف بها ليلا؟ ومع ذلك فقد عارضته الأخبار الصحيحة وسائر أخبار عبد الرحمن بن يعمر انتهى (١ : ٣١٤) فله الحمد على الموافقة .

والحجة لأحمد على وجوب المبيت بمزدلفة أنه عليه السلام بات بمزدلفة ووقف بعد صلاة الصبح وقال : « خذوا عني مناسككم » فكان مقتضى ذلك أن يكون المبيت والوقوف بعد الصبح كلاهما واجبين . لكن لما رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم للضعفة أهله في الرواح من مزدلفة إلى منى من آخر الليل ظهر أن الوقوف بعد الصبح غير واجب . روى الشيخان عن ابن عباس « أنا ممن قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ضعفة أهله » وفي الصحيحين عن أسماء بنت أبي بكر : « إن النبي صلى الله عليه وسلم أذن للظعن يعني في الرواح إلى منى من الليل بعد غروب القمر » (يوهوم أن قوله : « بعد غروب القمر » متعلق بإذن النبي صلى الله عليه وسلم وهو مرفوع ، وليس كذلك وإنما المرفوع منه قولها « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن للظعن » ، وارتحلت أسماء بعد مغيب القمر فكان ذلك من فعلها ، ولا دلالة فيه على عدم جواز الدفع قبل مغيب القمر ، ولو دل لدل على عدم جواز الدفع قبل الثالث الأخير من الليل ، فإن القمر يغيب في هذه الليلة عند أوائل الثلث الأخير ، فن أن لأحمد التقيد بنصف الليل ؟) و قلنا : الرخصة للضعفاء لا ينفي الوجوب عن الأقوياء ، كذلك في المظهرى (٢ : ٥٨) .

فإن قيل : مقتضى هذه الآية وجوب الوقوف بعرفة وكذا وجوب الوقوف بمزدلفة ، فليكونا سواء وليس الوقوف بمزدلفة ركنا فيما تقولون : إن الوقوف بعرفة ركن ؟

الفرق بين الوقوف بعرفة ومزدلفة : قلنا : مطلق الأمر للوجوب دون الركنية ، والركنية إنما تثبت بدليل زائد ؛ وقد وجد في الوقوف بعرفة ولم يوجد في الوقوف بمزدلفة ، فقد رأينا أنه لم يرخص لأحد في ترك الوقوف بعرفة لعذر ولا علة ، بخلاف الوقوف بمزدلفة فقد رخص في تركه لعذر ، وقد انعقد الإجماع على فوات الحج بفوات عرفة دون المزدلفة ، وسند الإجماع قوله صلى الله عليه وسلم : « الحج عرفة » . وحديث الأحاد يصلح سندا للإجماع كما تقرر في الأصول . وقال

الخصائص : لم يختلف أهل العلم أن المشعر الحرام هو المزدلفة ، وتسمى جمعا ، فمن الناس من يقول : إن هذا الذكر (المذكور في قوله : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام ») هو صلاة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة ، والذكر الثاني في قوله : « واذكروه كما هداكم » هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع ، فيكون الذكر الأول غير الثاني ، والصلاة تسمى ذكرا .

يجب تأخير صلاة المغرب إلى أن تجمع مع العشاء بمزدلفة : فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلاة المغرب إلى أن تجمع مع العشاء بالمزدلفة . وروى أسامة بن زيد - وكان رديف النبي ﷺ من عرفات إلى المزدلفة - أنه قال للنبي ﷺ في طريق المزدلفة : الصلاة ، فقال : الصلاة أمامك . فلما أتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة (وعن ابن مسعود أنه قال : « هما صلاتان تحولان عن وقتها » ، صلاة المغرب بعد ما يأتي الناس المزدلفة » الحديث رواه البخاري وغيره . وقال جابر : « لا صلاة إلا بجمع » رواه ابن المنذر بإسناد صحيح كما في الإعلام) . والأخبار عن النبي ﷺ متواترة في جمعه بين المغرب والعشاء بالمزدلفة . وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة فقال أبو حنيفة ومحمد : لا تجزيه ، وقال أبو يوسف : تجزيه . وظاهر قوله تعالى : « فإذا أفضم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام » ، إذا كان المراد به الصلاة يمنع جوازها قبله ، وكذلك قوله ﷺ : « الصلاة أمامك » . وحمله على ذلك أولى من حمله على الذكر في حال الوقوف ، كيلا يلزم التكرار في قوله : « واذكروه كما هداكم » . وأبضا فإن قوله : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » هو أمر يقتضي الإيجاب ، والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ، ومتى حمل على فعل صلاة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب ، فوجب حمله عليه . (فإن قيل : فيكون الأمر في قوله : « واذكروه كما هداكم » غير محمول على مقتضاه من الوجوب . قلنا : هو محمول على الوجوب أيضا بذكر اللازم وإرادة المألوم كما مر ،

ولا يبعد حمله على صلاة الفجر بجمع بغلس مع الإمام ثم الوقوف بعدها . فإن فعل صلاة الفجر بمزدلفة وإن لم يكن من الأركان فهو من لوازم الوقوف بها ، كما ذكرناه والله تعالى أعلم) انتهى ملخصا (١ : ٣١٣) .

وقال ابن العربي في الأحكام له : قال قوم : قوله تعالى : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » إشارة إلى الصلاة به دون أن تفعل في الطريق ، فإن الوقت أخذه بمعرفة وتمادى عليه الوجوب في الطريق ، فكان من جقه أن يصلي ، ولذلك قال أسامة : الصلاة يا رسول الله ، فقال له النبي ﷺ : الصلاة أمامك . حتى نزل المزدلفة فجمع بين الصلاتين فيها . أخرجه الأئمة .

من صلى المغرب في وقتها قبل المزدلفة لم تجز : حتى قال علماؤنا وأبو حنيفة : إن صلاها قبل ذلك لم تجز ، لقول النبي ﷺ : « الصلاة أمامك » فجعله لها حدا . قال : وقال علماؤنا : ليس المبيت بالمزدلفة ركنا للحج ، وقال الشعبي والنخعي : هو ركن : لقوله تعالى : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » . وهذا لا يصح لوجهين : أحدهما أنه ليس فيه ذكر المبيت (ولا الوقوف) وإنما فيه مجرد الذكر . الثاني أن النبي ﷺ بين لعروة بن مضر في الحديث المتقدم أجزاء الحج مع الوقوف بعرفة دون المبيت بالمزدلفة انتهى (١ : ٥٨) .

أجمع الفقهاء على أن الوقوف بجمع ليس من الأركان : قلت : قد أجمع فقهاء الأمصار إلى خلاف قول الشعبي والنخعي وقالوا : إن الوقوف بالمزدلفة ليس من أركان الحج ؛ وإنما هو من المناسك ، ومن لم يقف بها فقد ضيع نسكا وعليه دم . نعم ! ذهب ابن بنت الشافعي وابن خزيمة إلى أن الوقوف بها ركن لا يتم الحج إلا به ، وأشار ابن المنذر إلى ترجيحه ، ذكره الحافظ فيفتح (٣ : ٤٢٢) . وهم محجوجون بإجماع من قبلهم من الفقهاء على أنه ليس بركن ، والله تعالى أعلم . ومن عزى إلى الشافعي القول بركنيته فقد وهم ، فقد صرح النووي بأن الصحيح من مذهب الشافعي أنه واجب في تركه دم فافهم .

وقال ابن رشد : فقهاء الإمصار يزون أنه ليس من فروض الحج : وأنه من فاته الوقوف بمزدلفة والمبيت بها فعليه دم انتهى .

قولى تعالى : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله » الآية

تختيق معنى لفظة ثم فى قوله : « ثم أفيضوا » وأن المراد به الإفاضة من عرفات : أخرج البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة وكانوا يسمون الحرس وكانت سائر العرب يقفون بعرفات ، فلما جاء الإسلام أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يأق عرفات ، ثم يقف بها ، ثم يفيض منها . فذلك قوله سبحانه : « ثم أفيضوا » الآية . وروى الأئمة عن جابر فى قصة الحج : « فسار رسول الله ﷺ أى من مبنى ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية ، فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة فوجد القبة ضربت بنمرة ، فنزل بها » وذكر الحديث . وهكذا روى عن ابن عباس ، وعطاء ، والحسن ، ومجاهد ، وقتادة ، والسدى أن المراد الإفاضة من عرفات . وحكى عن الضحاك أن المراد به الإفاضة من المزدلفة . وإنما صار إلى ذلك لأنه رأى الله تعالى ذكر هذه الإفاضة بعد ذكره الوقوف بالمشعر الحرام ، والإفاضة التى بعد الوقوف بالمشعر الحرام هى الإفاضة إلى منى والتأويل الأول هو الصحيح ، لاتفاق السلف عليه . (ولأنه لو كان كما قاله لم يكن لقوله : « من حيث أفاض الناس » معنى وكان الأولى أن يقال : ثم أفيضوا منه) . والضحاك لا يزاحم به هؤلاء ، فهو قول شاذ (لا يلتفت إليه) وإنما ذكر الناس هاهنا وأمر قريشا بالإفاضة من حيث أفاض الناس لأنهم كانوا أعظم الناس ، وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالاضافة إليهم . قاله الخصاص (١ : ٣١٠) .

والعجب من صاحب الروح حيث قال : وإذا أريد بالمفاض منه المزدلفة وبالمفاض إليه منى كما قال الجبائى (تبعاً للضحاك) بقيت كلمة ثم على ظاهرها

انتهى (٢ : ٧٧) . ولم ير أنه ينتضى إلى إلغاء قوله : « من حيث أفاض الناس » .
ولفظه ثم وإن كانت تقتضى التراخي في الأصل ولكن التراخي كما يكون باعتبار
الزمان قد يكون باعتبار علو الرتبة ، كقوله : « ثم كن من الذين آمنوا » وقوله :
« ثم الله شهيد على ما يفعلون » وقوله : « ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى
أحسن » فى نظائر كثيرة . فإذا كان ذلك سائعا فى اللغة ثم روى عن السلف
ما ذكرنا لم يجز العدول عنه إلى غيره ، فكذلك أتى ههنا بـثم إيذانا بالتفاوت بين
الإفاضتين فى الرتبة بأن إحداها صواب والأخرى خطأ . والمعنى : فإذا أفضتم من
عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ، ثم يا معشر من حل بالمشعر الحرام ،
أفيضوا من حيث أفاض الناس . وأخر الله تعالى الخطاب إلى المشعر الحرام ليعم من
وقف بعرفة ومن لم يقف حتى يمثله مع من وقف . هذا هو التحقيق كما قال
ابن العربي فى أحكامه (١ : ٥٩) .

واندحض بذلك ما قاله صاحب الروح : إن جعل الضمير عبارة عن الحسن
يلزم منه بتر النظم ، إذ الضمائر السابقة واللاحقة كلها عامة انتهى . فقد رأيت
أنا لم نجعل الضمير عبارة عن الحسن فقط ؛ بل جعلناه عبارة عن معشر من حل
بالمشعر الحرام فافهم . فإن قيل : إن ذكر الإفاضة من عرفات قد تقدم فى
قوله : « فإذا أفضتم من عرفات » فلا يكون لقوله : « ثم أفيضوا من حيث
أفاض الناس » وجه . قلنا : ليس كذلك ، لأن قوله : « فإذا أفضتم من عرفات »
لا دلالة فيه على إيجاب الوقوف ، بل على إيجاب الإفاضة من عرفات .

الخرق المار آنفا ، وهو ليس بصريح فيه . فلا يترك الجمع عليه المتيقن بقول

نفسه ولا يجمع عليه .

الخرق المار آنفا ، وهو ليس بصريح فيه . فلا يترك الجمع عليه المتيقن بقول

نفسه ولا يجمع عليه .

وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم .

المبيت بمنى والرى بها ليس بركن إجتماعا ، والرى واجب عندنا : وإذا عرفت ذلك فاعلم أن المقام بمنى أيام التشريق والمبيت بها فى لياليها ، وكنا الرى ليس بركن إجتماعا ؛ لقوله تعالى : « فإذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله » أى بمنى ، فإن الترتيب والتعقيب يدل على المفارقة . فدل أن المقام بمنى لذكوا الله إنما يكون بعد انتضاء الحج ومناسكه . واختلفوا فى وجوبه ، فقال أحمد : للمبيت والرى كلاهما واجبان ، وقال مالك : المقام والمبيت واجب والرى سنة مؤكدة ، وقال أبو حنيفة بالعكس ، وهو رواية عن أحمد . وللشافعى قولان : أحدهما كأحمد والثانى كائى حنيفة .

تأويل قول من قال : شرع الرى حفظا للتكبير : وقال بعضهم : إنما شرع الرى حفظا للتكبير ، فإن ترك وكبير أجزاءه . حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها . قال صاحب التفسير المظهرى : وهذا المذهب موافق لظاهر الآية لكنه بخلاف ما استقر عليه الإجماع انتهى . قلت : وكيف يكون موافقا له ؟ ولو كان كذلك لم يكن لقوله تعالى : « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه » معنى ، فإن هذا التعجل والتأخر إنما هو فى النفر من منى اتفاقا ، وإذا كان الرى لحفظ التكبير فقط لم يكن حاجة إلى القيام بها ، فإن حفظ التكبير بالخصى والنوى متيسر بكل مكان ، فثبت أن المراد به ذكر لا يتيسر إلا بمنى ، وليس إلا الرى أو التكبير عند الرى ، فافهم . وقد روى أبو داود والحاكم عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « إنما جعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ، ورمى الجمار لإقامة ذكر الله - زاد الحاكم - : لا غيره » . فهل لو ترك أحد الطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، واكتفى بذكر الله ، يجزئه ذلك ؟ كلا ! فإن السيدة عائشة أول من نص على وجوب السعى بينهما من بين الصحابة ، كما مر فى موضعه ، وفرض الله الطواف

بالميت ، وأجمعت الأمة على فرضية طواف الإفاضة ، فكيف يصح الاستدلال به على الاكتفاء بالذكر عن الرمي ؟ وإنما معناه أن المقصود بهذه الأعمال ذكر الله وعبادته ، لا عبادة البيت والجبلين والجبار ، فهو نظير قوله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله » والله تعالى أعلم .

وفى الهداية : إن الميت إنما وجب ليسهل عليه الرمي في أيامه ، لا لأنه نسك من مناسك الحج ، فلا يجب بتركه جابر إلا أنه يكره بلا عند انتهى . وظاهره مشعر بوجوب الميت بمنى عند الحنفية : إلا أنه لا يجب على تاركه شئ كما يجب على من ترك رمي الجبار ، لأنه وجب ليسهل عليه الرمي في أيامه فلم يكن من أفعال الحج ، فتركه لا يوجب الجابر إلا أنه يكره .

الجواب عن حجة أحمد ومالك في الباب : احتج أحد بهذه الآية وقال : هي تحتل إيجاب الأمرين ، وفعل الرسول ﷺ التحق بيانا لإجمالها ، وقد قال ﷺ : « خذوا عني مناسككم » . قلنا : نعم ! ولكن الدليل قام على كون الرمي أكد من الميت ، فإنه ﷺ رخص للعباس في ترك الميت بها لأجل السقاية ، ورخص أيضا لرعاء الإبل ، ولم يرخص لأحد في ترك الرمي . وأما ما ذكره صاحب التفسير المظهرى أن الترخيص في الميت للرعاء للضرورة لا يدل على عدم الوجوب مطلقا : ففيه أن هذه ليس من الضرورة التي يترك بها الواجب ، وإلا لرخص لهم في ترك الوقوف بمزدلفة أيضا . وفي ترك الرمي جملة لم يأمرهم بأن يجمعوا رمي يومين في يوم ، يرمون نايوم الذي مضى قضاء ثم يرمون ليومهم ، فإن إيجاب القضاء أمانة الوجوب ، ولم يرد مثل ذلك من إيجاب القضاء في الميت .

وأما قوله : بل يدل الترخيص على الوجوب فإن الرخصة لا يكون إلا فيما هو واجب انتهى ففيه أن كون ترك الميت رخصة إنما يدل على كون مقابله عزيمة ، وهو لا يدل على الوجوب : فكم من عزائم لا تقول الأئمة بوجوبها

كإتمام الصلوة في السفر عزيمة عند الشافعية ومن وافقهم ، وليس بواجب اتفاقا .
 وأيضا فإننا لا ننكر الوجوب ؛ وإنما ننكر وجوب الجابر في ترك المبيت ، وليس
 عند أحمد ما يدل على وجوبه فيه ، وقد دللنا على ما يدل على كون الرمي
 أكد من المبيت . ألا ترى أن الصحابة أكثروا السؤال عن الرمي والذبح والخلق ،
 ولم يسأله أحد عن المبيت بمنى ، ولو كان من المناسك كالرمي لسأله عنه كما
 سأله عن غيره ؛ بل استأذنه العباس في تركه للسقاية ، ولو كان من المناسك
 لم يستأذنه في تركه لأجلها كما لم يستأذنه في ترك الرمي رأسا . وكان من عادة
 الصحابة إذا كانوا مع النبي ﷺ لم يذهبوا حتى يستأذنه ، فلا دلالة في هذا
 الاستئذان على وجوب المبيت بمنى كوجوب الرمي ؛ بل غاية ما فيه وجوب
 هذا الاستئذان فقط ، فإذا نهى ﷺ للعباس في ترك المبيت وعدم إذنه له في ترك
 الرمي دليل على كون الرمي أشد وجوبا من المبيت . وأما الاستدلال بأنه ﷺ
 فعله نسكا وقال : « خذوا عني مناسككم » فنقول : بل فعله ذريعة لنسك
 وهو الرمي بدليل ما قلناه فافهم .

وحجة مالك ما روى عن عمرو ابنه « أنها كنا يكبران تلك الأيام خلف
 الصلوات ، وفي الخالس ، وعلى الفرش ، والفسطاط ، وفي الطريق ، ويكبر الناس
 بتكبيرهما . ويتأولان هذه الآية » . وجه الاحتجاج أن الذكر في أيام التشريق
 مطلقا سواء كان بمنى أو غيره ليس بواجب إجماعا ، بل هو مقيد بمنى ، يدل
 عليه قوله تعالى : « فمن تعجل في يومين » يعنى في النفر الآية . ولا شك أن المقام
 هناك بنية التقرب ذكر ، وبانضمام الذكر للساقى أولى وأفضل ، فحمل الآية
 هو المقام بمنى دون الرمي . قلنا : هذا لا ينافي أن يكون محمل الآية
 كلا الأمرين : المقام والرمي ، كما لا يخفى . والله أعلم . كذا في المظهرى
 (٢ : ٦١) . وأيضا فإن إكثار الصحابة في السؤال عن الرمي والذبح والخلق
 يدل على كون الرمي واجبا كغيره من المناسك كما مر ، ولا نسلم أن التكبير

دبر الصلوات في تلك الأيام ليس بواجب إجماعاً ، فقد ذهب كثير من العلماء إلى وجوبه كما سيأتي .

قوله تعالى : « فمن الناس من يقول : ربنا آتانا في الدنيا » الآية

ثم إنه تعالى أرشدنا إلى دعائه بعد كثرة ذكره ؛ فإنه مظنة الإجابة ، واذم من لا يسأله إلا في أمر دنياه وهو معرض عن أخراه ؛ فقال : « فن الناس من يقول : ربنا آتانا في الدنيا » حذف المفعول الثاني إيماء إلى التعميم ، أي كل ما تعطيناه آتانا في الدنيا « وماله في الآخرة من خلاق » أي من نصيب ولا حظ .

التنكير عن التشبه بمن لا خلاق له : وتضمن هذا اللم والتنكير عن التشبه بمن هو كذلك . قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : كان قوم من الأعراب يجثون الموقف فيقولون : اللهم اجعلني عام غيث ، وعام خصب ، وعام ولاد حسن ؛ ولا يذكرون من أمر الآخرة شيئاً . فأنزل الله فيهم « فن الناس من يقول : ربنا آتانا في الدنيا » . وكان يجثي بعدهم آخرون من المؤمنين فيقولون : « ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة » ، فأنزل الله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا ، والله سريع الحساب » . ولهذا مدح من يسأله الدنيا والآخرة . فجمعت هذه الدعوة كل خير في الدنيا وصرفت كل شر .

تفسير الحسنة في الدنيا والآخرة : فإن كل الحسنة في الدنيا تشمل كل مطلوب دنيوى من : عافية ، ودار رحبة ، وزوجة حسنة ، ورزق واسع ، وعلم نافع ، وعمل صالح ، وثناء جميل إلى غير ذلك مما اشتملت عليه عبارات المفسرين . ولا منافاة بينها ، فإنها كلها مندرجة في الحسنة في الدنيا . وأما الحسنة في الآخرة فأعلى ذلك دخول الجنة ، وتوابعه من الأمن من الفرع الأكبر في العرصات ، وتيسير الحساب ، وغير ذلك من أمور الآخرة الصالحة . وأما النجاة من النار فهو يقتضى تيسير أسبابه في الدنيا من اجتناب المحارم والآثام ،

وترك الشبهات والحرام . ولهذا وردت السنة بالترغيب في هذا الدعاء ، روى البخارى عن قتادة أنه سأل أنسا : أى دعوة كان أكثر ما يدعوها النبي ﷺ ؟ قال : يقول : « اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة ، وفي الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار » . وكان أنس إذا سألوه الدعاء لهم دعا بذلك ، فإذا سألوه أخرى قال : « أريدون أن أشقى لكم الأمور ؟ إذا آتاكم الله في الدنيا حسنة ، وفي الآخرة حسنة ، ووقاكم عذاب النار ، فقد آتاكم الخير كله » . كذا في التفسير لابن كثير عن ابن أبي حاتم بسنده (١ : ٢٤٤) .

الرد على من زعم أن الله تعالى قد مدح طلب الدنيا : وقد اغتر بهذا الآية أبناء الدنيا في بلادنا : فزعموا أن الله تعالى قد مدح في هذه الآية طلب الدنيا كما مدح طلب الآخرة ، فالدنيا مطلوبة شرعا كما أن الآخرة مطلوبة . وقد كذبوا ، ليس الأمر كما زعموا ، أولم يروا أن الدنيا ظرف لقوله : « آتنا » والمفعول إنما هو « الحسنة » ، فالحسنة هي المطلوبة في الدنيا لانفس الدنيا . ولا يخفى أن الإيمان والأعمال الصالحة هي الحسنة بذاتها ، وكل ما سواها فلإنما يكون حسنة بالتبع لكونه معينا في الأعمال الصالحة ؛ فهي المطلوبة في الدنيا أولا وبالذات ، وما سواها ثانيا وبالعرض . وأين هذا من دينهم وطريقهم ؟ فبأنهم من العلم طلب الدنيا بالذات وقصارى عملهم طلب الآخرة بالعرض اسما ورسما لإصالة وقصد كما هو مشاهد ، فحاشا أن يكون لذلك مساس بهذه الآية أو بأى آية من القرآن ! فغاية الأمر أن طلب الدنيا مباح بمراعاة الحدود ، والإباحة لا تستلزم المطلوبة شرعا ، وهو أظهر من أن يخفى على عاقل . قاله الشيخ في بيان القرآن .

قوله تعالى : « واذكروا الله في أيام معدودات ، فمن تعجل في يومين

فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه » الآية

الأيام المعدودات هي أيام التشريق إجماعا : الأيام المعدودات هي أيام

التشريق - وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر - بدليل ما روى الخمسة ، وابن حبان والحاكم من حديث عبد الرحمن بن يعمر أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة ، فسألوه ، فأمر متادبا ينادى فنادى : « الحج عرفة : من جاء عرفة ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج . أيام منى ثلاثة ، فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه » . قال الترمذى : وقال سفيان بن عيينة : هذا أجود حديث رواه سفيان الثوري ، وقال وكيع : هذا الحديث أم المناسك . انتهى من الإعلال (١٠ : ١٢٧) .

وقال الجصاص في أحكام القرآن له بعد ما ذكر الحديث : واتفق العلماء على أن قوله ﷺ هذا بيان لمعاد الآفة في قوله تعالى : « واذكروا الله في أيام معدودات » ، ولا خلاف فيه بين أهل العلم أن المعدودات أيام التشريق . وقد روى ذلك عن علي . وعمر : وابن عباس ، وابن عمر ، وغيرهم إلا شيء رواه ابن أبي ليلى عن المهال عن زرغن على « أن المعدودات يوم النحر ويومان بعده ، اذبح في أبيهاشت » . وقد قيل : إن هذا وهم ، والصحيح عن علي أنه قال ذلك في المعلومات . وظاهر الآية بنى ذلك أيضا ، لأنه قال : « فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه » وذلك لا يتعلق بالنحر ؛ وإنما يتعلق برى الجمار المفعول في أيام التشريق . وقد روى عن ابن عباس بإسناد صحيح « أن المعلومات العشر ، والمعدودات أيام التشريق » . وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ، ومجاهد ، وعطاء ، والضحاك ، وإبراهيم في آخرين منهم . وهو قول أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، ومحمد . ولم يختلف أهل العلم أن أيام منى ثلاثة بعد يوم النحر ، وأن للحاج أن يتعجل في اليوم الثانى منها إذا رى الجمار وينفر ، وأن له أن يتأخر إلى اليوم الثالث حتى يرى الجمار فيه ثم انتهى ملخصا :

دليل كون يوم النحر خارجا من المعدودات : وإذا علمت ذلك فقد تبين لك أن قوله ﷺ : « أيام منى ثلاثة » المراد به أيام التشريق بعد يوم النحر ، ولو كان

يوم النحر معدوداً منها لاقتضى مطلق هذا القول لمن نفر في اليوم الثاني من أيام النحر - وهو الحادى عشر من ذى الحجة - أن ذلك جائز ، ولا خلاف في أن ذلك ليس له . فتبين أنه غير معدود فيها لا قرآناً ولا سنة ، وهذا منتهى بدیع . ووجه كون يوم النحر خارجاً عن أيام منى غير معدود منها أن يوم النحر قد استحق أوله الوقوف بالمشعر الحرام ومنه تكون الإفاضة إلى منى (واستحق آخره الإفاضة إلى البيت للطواف ، كما ثبت بالسنة ، وهو الأفضل) فصار ذلك يوم الإفاضة . وبعد ذلك كله قال الله تعالى : « واذكروا الله في أيام معدودات » . قاله ابن العربى في الأحكام له (١ : ٦٠) .

أحكام الرمى في أيام منى : مسألة : اعلم أنه ثبت بالسنة - وهو بيان لإجمال الآية - أن الرمى يوم النحر في جمرة العقبة فقط بسبع حصيات ، ووقته من طلوع الفجر يوم النحر عند أبي حنيفة ، ومالك ، ومن ما بعد نصف الليل من ليلة النحر عند أحمد والشافعى ، ومن طلوع الشمس يوم النحر عند مجاهد . والحجة لمجاهد حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قدم ضعفة أهله ، وقال : « لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس » . رواه الترمذى وقال : حديث صحيح . قلنا : هذا محمول على الاستحباب ، ويسدل على الجواز قبل طلوع الشمس ما رواه الطحاوى بأسانيده عن ابن عباس أيضاً أن رسول الله ﷺ بعثه مع الثقل وقال : « لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا » . وهو حجة لنا على الشافعى وأحمد في عدم جواز الرمى قبل الصبح . وما احتج به أحمد من حديث عائشة قالت : « أرسل رسول الله ﷺ أم سلمة ليلة النحر ، فرمت الجمرة قبل الفجر ، ثم مضت فأفاضت » رواه الدارقطنى . حديث ضعيف ، في سنده ضحاک بن عثمان ، لينه القطان (وهو حديث مضطرب سنداً ومتناً كما ذكرته في الإعلاء) ثم هو محمول على أنها رمت قبل صلوة الفجر لا قبل طلوع الفجر .

وآخر وقته عند أبي يوسف إلى الزوال ، لأنه ﷺ رمى الجمرة يوم النحر

ضحوة ، وعند الجمهور إلى الغروب ، لحديث ابن عباس قال : كان النبي ﷺ ليسأل يوم النحر بمنى فيقول : « لا حرج » فسأل رجل فقال : حلفت قبل أن أذبح ، قال : اذبح ولا حرج ، قال : رميت بعد ما أمسيت ، فقال : لا حرج رواه البخارى وغيره . ومعنى قوله : « بعد ما أمسيت » أى بعد الزوال ، إذا المساء يطلق على ما بعد الزوال ؛ وليس المراد بعد الغروب ، لأن يوم النحر يطلق قبل الغروب لا بعده . وبعض طرق الحديث صريح فى أن السؤال كان وقت الظهر ، وآخر وقته المكروه إلى طلوع الفجر من اليوم الحادى عشر لأن النبي ﷺ رخص للرءاء أن يرموا ليلا ، رواه ابن أبي شيبة عن ابن عباس . وهذا يدل على الجواز للمعذور ، وعلى الكراهة لغير المعذور .

والرمى فى أيام التشريق فى الجبار الثلاث - الجمرة الدنيا ، والجمرة الوسطى ، وجمرة العقبة - يرمى كل جمرة بسبع حصيات ، وأول وقتها فى أول أيام التشريق وثانيها أى يوم النفر الأول بعد الزوال إجماعا ، لما فى حديث جابر وغيره : « ثم لم يرم النبي ﷺ حتى زالت الشمس » . وآخر وقته فى كل يوم بلا كراهة إلى الغروب ، وللمعذورين إلى طلوع الفجر من اليوم التالى ، وذلك مع كراهة لغير المعذور ، لما مر أنه ﷺ رخص للرءاء أن يرموا ليلا ، وكذا فى اليوم الثالث يوم النفر الآخر عند الجمهور ، وبه قال أبو يوسف ومحمد ، غير أنه لا يجوز الرمى بعد الغروب من ذلك اليوم إجماعا . لأن تلك الليلة ليست من أيام التشريق . وقال أبو حنيفة : يجوز الرمى فى ذلك اليوم قبل الزوال .

قال صاحب التفسير المظهرى : ولم أطاع على دليل لهذا القول غير ما ذكر ابن الهمام عن ابن عباس أنه قال : « إذا انتفج النهار من يوم النفر الآخر (١) فقد حل الرمى والصدرة » . رواه البيهقى ، قال : والانتفاج الارتفاع . وفى سنده

(١) لفظ الآخر ثابت فى سنن البيهقى (٥ : ١٥٣) ولا بد منه ، فقد عرفت أن الرمى قبل الزوال لا يجوز فى النفر الأول اتفاقا كما مر .

طلحة بن عمرو ضعفه البيهقي وابن معين والدارقطني وقال أحمد : متروك الحديث
انتهى (٢ : ٦١) .

تحسين حديث ابن عباس في جواز الرمي قبل الزوال من يوم النحر الآخر :
قلت : كان من حفاظ الحديث اجتمع به شعبة ، ومعمّر ، وسفيان ، وابن
جريج فأملئ عليهم أربعة آلاف حديث عن ظهر قلب ، ما أخطأ إلا في
موضعين . لم يكن الخطأ منه ولا منهم ؛ وإنما الخطأ من فوق . ولم يتهم بكذب .
وقال البخاري : طلحة بن عمرو لين عندهم ، كذا في الإعلاء . فالحديث حسن ،
وبه قال عكرمة ، وطاؤس ، وإسحق ، كما في المغني لابن قدامة . وهذا مما يشيد
الحديث ويؤيده . وهل يشترط الترتيب بين الجار في أيام التشريق ؟ فعند الجمهور
الترتيب واجب ، وعند أبي حنيفة سنة . وجه قول الجمهور أن كل شئ
لا يدرك بالرأى فرعاية جميع الخصوصيات الواردة فيه واجب ، ولم ينقل فوات
الترتيب . وقال أبو حنيفة : لو كان الرمي في الجمرات الثلاث نسكا واحدا كان
مراعاة خصوصياته واجبا . لكن الرمي في كل جمرة نسا برأسه فلا بد في كل
واحد منها من رعاية خصوصياته . وأما الترتيب بين المناسك العديدة فليس
بشرط ، كما أن الترتيب بين الرمي والذبح والحلق ليس بشرط .

قال صاحب التفسير المظهرى : فكان القياس على قول أبي حنيفة
أن ذلك الترتيب إن لم يكن شرطا فليكن واجبا ينجبر بالدم ، كالترتيب بين
الرمي والذبح والحلق . ولم يظهرلى وجه الفرق بين المستثنين . والله أعلم انتهى
(٢ : ٦١) .

الجواب عن إيراد المظهرى على عدم وجوب الترتيب في رمي الجمار :
قلت : وجه الفرق أن الترتيب بين الرمي والذبح والحلق ثابت عن النبي ﷺ
قولا وفعلًا ، كما بيناه في الإعلاء ، بخلاف الترتيب بين الجمرات فلم يثبت إلا
فعلًا ، فيحتمل أن يكون قد رتب لكون الترتيب واجبا ، أو لكون رمي الجمرات

بالترتيب أسير عليه وأسهل . وبالإحتمال لا يثبت الوجوب ما لم يدل عليه دليل ناهض . والله تعالى أعلم .

مسئلة : قال ابن العربي في الأحكام له : لا خلاف أن المخاطب به أى بالذكر المأمور به فى الآية هو الحاج ، خوطب بالتكبير عند رمى الجمار (أو برمى الجمار نفسه لكونه من الذكر العملى) . فأما غير الحاج فهل يدخل فيه أم لا ؟ وهل هو أيضا خطاب للحاج بغير التكبير عند الرمى ؟

دليل وجوب تكبيرات التشريق دبر الصلوات : فنقول : أجمع فقهاء الأمصار والمشاهير من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على أن المراد به التكبير لكل أحد ، وخصوصا فى أوقات الصلوات ، فيكبر عند انقضاء كل صلاة كان المصلى فى جماعة أو وحده ، يكبر تكبيرا ظاهرا . انتهى (١ : ٦٠) .

قلت : إجماعهم على أن المراد به التكبير فى هذه الأيام دليل على وجوب تكبيرات التشريق دبر الصلوات ، كما هو مذهب الحنفية . قال فى شرح النقاية : وصرح بالوجوب ، وهو اختيار أكثر الأعلام بظاهر قوله تعالى : « واذكروا الله فى أيام معدودات » ، ولأنه من الشعائر فصار كصلوة العيد فيستحب رفع الصوت به انتهى (١ : ١٣٠) .

قوله تعالى : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا » الآية

دليل وجوب تركية اليهود والبحث عن أحوالهم : فى هذه الآية دليل على أن الحاكم لا يعمل على ظاهر أحوال الناس وما يبدو من إيمانهم وصلاتهم حتى يبحث عن باطنهم ، لأن الله تعالى بين أن من الخلق من يظهر قولا جيلا وهو ينوى قبيحا . وأنا أقول : إنه يخاطب بذلك كل أحد من حاكم وغيره ، وإن المراد بالآية أن لا يقبل أحد على ظاهر قول أحد حتى يتحقق بالتجربة حاله ويختبر بالمخالطة أمره . فإن قيل : هذا يعارضه قوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل

الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » وفي رواية : « إنما أمرت بالظاهر والله يتولى السرائر » . فالجواب أن هذا الحديث إنما هو في حق الكف عنه وعصمته ، بأنه يكتفى بالظاهر منه في حالته ، كما قال في آخر الحديث : « فإذا قالوها عصموا مني دماهم وأموالهم إلا بحقها » . وأما في حق ثبوت المنزلة بإمضاء قوله على الغير فلا يكتفى بظاهره حتى يقع البحث عنه ، ويختبر في تقلباته وأحواله . جواب آخر وذلك أنه يحتمل أن هذا كان في صدر الإسلام حيث كان إسلامهم سلامتهم ، فأما وقد عم الناس الفساد فلا . انتهى من أحكام القرآن لابن العربي (١ : ٦٠) . قلت : والجواب الأول أولى ، كما لا يخفى .

يجب استبراء حال من يراد للقضاء ، والشهادة ، والفتيا ، والإمامة ، ونحوها : قال الجصاص : وفيه دليل على أن عليه استبراء حال من يراد للقضاء ، والشهادة ، والفتيا ، والإمامة ، وما جرى مجرى ذلك في أن لا يقبل منهم ظاهراً حتى يستل ويبحث عنهم ، إذ قد حذرنا الله تعالى أمثالهم في توليتهم على أمور المسلمين انتهى (١ : ٣١) . وعلى هذا فغنى قوله : « وإذا تولى » أى إذا حصلت له الولاية على الأمور . والله أعلم .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة - إلى قوله -

وإلى الله ترجع الأمور »

قال ابن كثير : وزعم عكرمة أنها نزلت في نفر من أسلم من اليهود وغيرهم كعبد الله بن سلام وأسد (وأبسيد ابني كعب) وثعلبة ، وطائفة ، استأذنوا رسول الله ﷺ في أن يسبتوا وأن يقوموا بالتوراة ليلاً ، فأمرهم الله بإقامة شعار الإسلام ، والاشتغال بها عما عداها . قال : وفي ذكر عبد الله بن سلام مع هؤلاء نظر ، إذ يبعد أن يستأذن في إقامة السبت وهو مع تمام إيمانه يتحقق نسخه ، ورفع ، وبطلانه ، والتعويض عنه بأعياد الإسلام . وقال ابن أبي حاتم : أخبرنا علي بن الحسين أخبرنا أحمد أخبرني الهيثم بن يمان ثنا إسماعيل بن زكريا

فنى محمد بن عون عن عكرمة عن ابن عباس « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة » . يعنى مؤمنى أهل الكتاب ، فإنهم كانوا مع الإيمان مستمسكين ببعض أمور التوراة والشرائع التى أنزلت فيهم ، فقال الله : « ادخلوا في السلم كافة » يقول : ادخلوا في شرائع دين محمد ﷺ ، ولا تدعوا (١) منها شيئا ، وحسبكم الإيمان بالتوراة وما فيها انتهى (١ : ٢٤٨) .

فالحديث هذا ، وفسر بعض الرواة برأيه مؤمنى أهل الكتاب بعبد الله بن سلام وأصحابه : لم يقله ابن عباس رضى الله عنهما . والظاهر خروج عبد الله بن سلام من بينهم ، فإنه كان أعلم الناس بالتوراة وما نسخ منها بشريعة محمد ﷺ . فبعد منه كل البعد أن يستأذن فى إقامة السبت ، وأن يقوم بالتوراة ليلا ، فافهم .

ثم الإحداث فى الدين ، وأنه ينافى كمال الدخول فى الإسلام : وفى الآية وعيد شديد على الابتداع والإحداث فى الدين ولو عملا من غير اعتقاد ، فإن هؤلاء مؤمنى أهل الكتاب زعموا أن يوم السبت كان معظما عند اليهود وليس بواجب تحتيه فى الإسلام ، ولحمان الإبل كانت محرمة فى التوراة ولا يجب أكلها فى الإسلام ، فما ذا علينا لو عظمنا السبت كما كنا نعظمه ، ونجتنب عن لحمان الإبل مع اعتقاد حلها ؟ فإن فى ذلك عملا بالشرعتين : وزيادة طاعة لله عز وجل . فرد الله زعمهم ونههم على خطأهم فيه بأن الواجب عليكم الدخول فى الإسلام كلاظاهرا وباطنا ، ولا يتم ذلك إلا بترك مراعاة ما لم يراعه الله ورسوله فى هذا الدين .

فمن اهتم بشئ لم يهتم به شريعة الإسلام ولو عملا ، وجعله من طاعة الله موجبا للأجر والثواب فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله افترأ على الله ،

(١) هذا معنى قوله : « كافة » وهو على هذا حال من السلم ، ومن المفسرين من يجعله حالا من الداخلين أى ادخلوا فى الإسلام كلكم أو بكليتكم ، والصحيح الأول . قاله ابن كثير .

لكونه مشتملا على دعوى النبوة لنفسه في الجملة ، ولا يخفى فظاعته ولا شدته ، فهو من أكبر الذنوب بعد الكفر والشرك ، ولا يوفق صاحبه للتوبة والإقلاع عنه إلا نادرا ، لكونه من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا . فالمرأ إنما يتوب عن الذنوب ولا يتوب عما هو عنده من أمور الدين فافهم . ولو تأملت كل ما ابتدعه الجهلة من المسلمين من البدعات في الدين لوجدتها كلها نظير ما أراد ابتداعه هؤلاء المؤمنون من أهل الكتاب . والعجب من الصوفية فقد ابتلوا بالبدعات أكثر من غيرهم . فترى كثيرا منهم عابدا زاهدا مجاهدين معرضين عن الدنيا ولذاتها ولكنهم مع ذلك قد حرموا من أنوار السنة وبركانها ، وأولعوا بالبدعات وظلماتها ، يهديهم الله ويصلح بالهم .

قوله تعالى : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » الآية

فرض القتال على الكفاية مرة وعلى الأعيان أخرى : اختلف الناس في هذه الآية فمنهم من قال : إنها نزلت في الصحابة ، وهم المخاطبون والمكتوب عليهم القتال ، قاله عطاء والأوزاعي ؛ الثاني أنه مكتوب على جميع الخلق لكن يختلف الحال فيه ، فإن كان الإسلام ظاهرا فهو فرض على الكفاية ، وإن كان العدو ظاهرا كان القتال فرضا على الأعيان حتى يكشف الله تعالى ما بهم . وهذا هو الصحيح . روى البخارى وغيره عن مجاشع قال : « أنبت النبي ﷺ أنا وأخى فقلت : تباعني على الهجرة : فقال : مضت الهجرة لأهلها . قالت : علام تباعنا ؟ قال : على الإسلام . والجهاد » . وروى الأئمة أن النبي ﷺ قال : « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية ، وإذا استنفرتم فانفروا » . كذا في الأحكام لابن العربي (١ : ٦٢) .

قلت : لا خلاف بين الفقهاء في فرضية الجهاد على المسلمين ولعل عطاء والأوزاعي أرادا أنه كان فرضا على الصحابة على أعيانهم إلا من أذن له رسول الله ﷺ في التخلف عنه لقوله تعالى : « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب

أن يختلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه . وأما على غيرهم فهو فرض على الكفاية مرة وعلى الأعيان أخرى . ولا يظن بهما أن يقولاً بأن الصحابة هم المكتوب عليهم القتال دون غيرهم ، لكون الآية نزلت فيهم ؛ فإن نزول الآية في قوم لا يستلزم كون الحكم خاصاً بهم ، وهو أظهر من أن يخفى على عاقل . فقوله تعالى : « كتب عليكم القتال » هو كقوله : « كتب عليكم الصيام » ، و « كتب عليكم القصاص » فهو دليل على فرض القتال من غير تخصيص . والله تعالى أعلم .

الكراهة الطبيعية لبعض الأحكام لا تنافي الإيمان : ثم كون القتال مكروها لا ينافي الإيمان ولا كماله ، لأن تلك الكراهية طبيعية - لما فيه من القتل ، والأسر ، وإفناء البدن ، وتلف المال - وهي لا تنافي الرضا بما كلف به كل مريض الشارب للدواء البشع يكرهه لما فيه من البشاعة و يرضى به من جهة أخرى . كذا في الروح (٢ : ٩٢) .

قوله تعالى : « يستلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير » الآية

الجواب عن الاستدلال بالآية على تحريم القتال في الأشهر الحرم : قيل : قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال في الشهر الحرام ، والصحيح أن هذه الآية رد على المشركين حين أعظموا على النبي ﷺ القتال في الشهر الحرام ، فقال تعالى : « وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله ، والفتنة - هي الكفر في أشهر الحرام - أشد من القتل » فيه ، فإذا فعلتم ذلك كله في الشهر الحرام تعين قتالكم فيه . قاله ابن العربي في الأحكام له (١ : ٦٢) .

ولا يخفى أن الآية وإن كانت ردا على المشركين فقوله تعالى : « قل قتال فيه كبير » صريح في أن القتال في أشهر الحرام جرم عظيم ، وهذا هو معنى التحريم . ولكن من حق النكرة إذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون الثاني هو

الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان الثاني غير الأول كما في قوله تعالى : « إن مع العسر يسرا » . والقوم أرادوا بسؤالهم عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش كما رواه ابن إسحق : وابن جرير ، وابن أبي حاتم . والبيهقي من طريق يزيد بن رومان عن عروة فقال تعالى : « قل قتال فيه كبير » . وفيه تنبيه على أن القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتهم عنه بل هو قتال آخر ، لأن هذا القتال كان لنصرة الإسلام وإذلال الكفر : فكيف يكون هذا من الكبائر ؟ وإنما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الإسلام وتقوية الكفر ، فكان اختيار التنكير في اللفظين لأجل هذه الدققة ؛ إلا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كاللومهم لما أرادوه وباطنه يكون موافقا للحق ، فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف . لا يهتدى إليه إلا أولوا الأبواب .

قاله الرازي (٢ : ٢١٢) .

وعلى هذا فقولہ : « قتال فيه كبير » نكرة في سياق الإثبات لا يتناول كل الأفراد بل فردا واحدا ، فلا دلالة في الآية على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام . ومن قال : إنها عامة لكون النكرة موصوفة بوصف عام أو بقرينة المقام ، ففيه أنا لا نسلم أنها موصوفة لجواز أن يكون الجار ظرفا لغوا ، ولو سلم فالوصف المفيد للعموم هو الوصف المساوي عموميه عموم الجنس ، كما في قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » وليس ههنا كذلك . وكون المراد قتال المشركين على عموميه غير مسلم ، لأن الكلام في القتال المخصوص ، ولو سلم عمومها في السؤال فلا نسلم عمومها في الجواب ؛ بناء على ما ذكره الراغب أن النكرة المذكورة إذا أعيد ذكرها يعاد معرفا ، ففي تنكيرها هنا تنبيه على أن ليس كل قتال حكمه هذا ، كذا في الروح (٢ : ٩٢) .

تحقيق حكم القتال في الأشهر الحرم ، وقائيد مذهب الجمهور فيه : واختلفوا

في حرمة القتال في أشهر الحرم فروى أبو عبيد عن حجاج عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : ما لهم أن ذلك لم يكن يحل لهم أن يغزوا في الشهر الحرام ثم غزوه بعد فيه ؟ قال : فحلف لي ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ، ولا في أشهر الحرم ؛ إلا أن يقاتلوا . قال : وما نسخت . وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب إن القتال جائز في أشهر الحرم . وهو قول فقهاء الأمصار . قاله الجصاص (١ : ٣٢٢) قال أبو عبيد : والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يزود الغزو مباحاً في الشهور كلها ، ولم أر أحداً من علماء الشام والعراق ينكره عليهم ، كذلك أحب قول أهل الحجاز . والحجة في إباحته قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وهذه الآية نائحة لتحريم القتال في الشهر الحرام . قاله الرازي (٢ : ٢١٢) . وفي الروح : والأكثر على أن هذا الحكم - أي حرمة القتال في الأشهر الحرم - منسوخ بقوله سبحانه : « فإذا انسأخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فلإن المراد بالأشهر الحرم أشهر معينة أبيح للمشركين السياحة فيها بقواه تعالى : « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر » وليس المراد بها الأشهر الحرم من كل سنة ، فالقيدها يفيد أن قتلهم بعد انسأخها مأمور به في جميع الأمكنة والأزمنة ، وهو نسخ الخاص بالعام ، وساداتنا الحنفية يقولون به ؛ وأما الشافعية فيقولون : إن الخاص سواء كان متقدماً على العام أو متأخراً عنه يخص له ؛ لكون العام عندهم ظاهراً والظني لا يعارض القطعي انتهى (٢ : ٩٣) .

الجواب عن إيراد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور في الباب : وأورد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور بأن عموم لفظة « حيث » للأزمنة ممنوع ، ولو سلم فهو محتمل ولا نسخ بالاحتمال . واحتج ابن الهمام على نسخ الحرمة بعمومات كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين كافة » وكقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » وليس بصحيح ، لأنها إنما تعم المكلفين وأحوالهم دون الأزمنة . ومن أين لأحد أن يدعى نسخ حرمة القتال في الأشهر

الحرم : وقد قال الله تعالى : « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض ، منها أربعة حرم ، ذلك الدين القيم ، فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » الآية . وهذه آخر آية نزلت في القتال ، وهى آية السيف التى نزلت في أواخر سنة تسع من الهجرة وفيه ذكر حرمة الأربع من الأشهر ، ثم خطب عليه السلام في حجة الوداع قبل وفاته بشهرين أو ثلاثة أشهر فقال : إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والأرض ، السنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم ، ثلاث متواليات : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والمحرم ، ورجب مضر الذى بين جبأى وشعبان « متفق عليه من حديث أبى بكر » . ولا يصح قول ابن الهمام : إنه عليه السلام حاصر الطائف بعشرين من ذى الحجة ولم يزل محاصرا لها إلى آخر المحرم ، والصحيح أنه عليه السلام حاصرها في شوال من السنة الثامنة . وبالجمله فلا دليل على نسخ حرمة الأشهر الحرم والله أعلم . انتهى كلامه ملخصا .

قلت : قال الطبرى : حدثنا القاسم ثنا الحسين ثنى حجاج عن ابن جريج قال : قال عطاء بن ميسرة : « أحل القتال في أشهر الحرم في براءة قوله : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة » فيهن وفي غيرهن » . وهذا سند حسن . وعطاء بن ميسرة هو عطاء الخراسانى ، قال ابن جرير : والصواب من القول في ذلك ما قاله عطاء بن ميسرة من أن النهى عن قتال المشركين في الأشهر الحرم منسوخ بقوله تعالى : « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض ، منها أربعة حرم ، ذلك الدين القيم ، فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » الآية انتهى .

وتوضيحه أن أربعة منها حرم لمعنى تعظيم انتهاك المحارم فيها بأشد من تعظيمه في غيرها وتعظيم الطاعات فيها أيضا ، كما جعل بعض الأماكن في حكم الطاعات ومواقعة المخطورات أعظم حرمة من غيره نحو بيت الله الحرام ومسجد المدينة ،

فيكون ترك الظلم والقبائح في هذه الشهور والمواضع داعيا إلى تركها في غيرها ،
ويصير فعل الطاعات والمواظبة عليها في هذه الشهور وهذه المواضع الشريفة
داعيا إلى فعل أمثالها في غيرها ، للمرور والاعتقاد . فكان في تعظيم بعض الشهور
والأيام وبعض الأماكن أعظم المصالح في الاستدعاء إلى الطاعات وترك القبائح
فقوله تعالى : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » تفرّج على قوله : « منها أربعة حرم » وتفسير
للحرمة التي اختصت بها تلك الشهور . والمعنى فلا تنتهكوا المحارم ولا ترتكبوا
المعاصي في هذه الشهور خاصة وإن كانت محرمة عليكم في الشهور كلها . فهي
في هذه أشد حرمة . وليس معنى كونها حرما تحريم قتال الكفار والمشرّكين فيها
وإلا لم يكن لتعقيبها بقوله : « وقاتلوا المشركين كافة » معنى . وأيضا فقتال
المشركين من أعظم الطاعات . والجهاد ذروة الإسلام وسنانه ، ليس من الظلم
في شيء ، فلا يشمل قوله : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » .

وبالجملة فلا معنى لحرمة الأشهر الأربعة إلا أن الظلم فيها أشد منه في غيرها ،
وفعل الطاعات فيها أفضل من فعلها في غيرها . ولما كان الجهاد من أفضل
الطاعات لم يكن لحرمته في هذه الأشهر وجه . ولذا أمر الله تعالى
بقتال المشركين كافة بعد قوله : « منها أربعة حرم » . هذا هو المتبادر من ظاهر
الكلام وسياقه ، وهو الذي ذهب إليه الجمهور في تفسيره ، وهو معنى ما خطب
به النبي ﷺ في حجته . ومن ادعى غير ذلك وحمل قوله : « منها أربعة حرم »
على تحريم القتال فقد صرف الكلام عن ظاهره ، وأبطل فائدة التفرّج بقوله :
« فلا تظلموا فيهن أنفسكم » . وألغى تعقيبه بقوله « وقاتلوا المشركين كافة » .

قال الطبري : وإنما قلنا : ذلك ناسخ لقوله « قل قتال فيه كبير » ،
لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه غزا هوازن بجنين ، وثقيفا بالطائف ،
وأرسل أبا عامر إلى أوطاس لحرب من بها من المشركين . وذلك في شوال
وبعض ذي القعدة . وهو من الأشهر الحرم ، فكان معلوما بذلك أنه لو كان القتال

فبين حراما ومعصية كان أبعد الناس من فعله هو ﷺ انتهى . فلو خطأنا ابن الهمام فيما ذكره أنه ﷺ غزا الطائف في المحرم فلا بد من تسليم ما تظاهرت به الأخبار أن رسول الله ﷺ غزاها في بعض ذى القعدة ، وهو المطلوب .

قال ابن القيم في المدهى : فيها من الفقه جواز القتال في الأشهر الحرم ونسخ تحريم ذلك ، فإن رسول الله خرج من المدينة إلى مكة في أواخر شهر رمضان بعد مضي ثمان عشرة ليلة منه ، والدليل عليه ما رواه أحمد في مسنده : حدثنا إسماعيل عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس « أنه مر مع رسول الله ﷺ زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع لثمان عشرة ليلة خلت من رمضان وهو آخذ بيدي فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » . وهذا أصح من قول من قال : إنه خرج لعشر خلون من رمضان . وهذا الإسناد على شرط مسلم . وأقام بمكة تسع عشرة ليلة يقصر الصلاة ، ثم خرج إلى هوازن فقاتلهم وفرغ منهم (وأمر رسول الله ﷺ بالسبي والغنائم أن يجمع فجمع ذلك كله ، ووجهوه إلى الجعرانة . فاستأفى بهم رسول الله ﷺ أن يقدموا عليه مسلمين بضع عشرة ليلة ، ثم بدأ بالأموال فقسّمها وأعطى المولفة قلوبهم أول الناس) . ثم قصد الطائف فحاصره ثم بضعاً وعشرين ليلة في قول ابن إسحق ، وثمان عشرة ليلة في قول ابن سعد ، وأربعين ليلة في قول مكحول . فإذا تأملت ذلك علمت أن بعض مدة الحصار في ذى القعدة ولا بد : ولكن قد يقال : لم يبتدئ القتال إلا في شوال فلما شرع فيه لم يقطع الشهر الحرام ، ولكن من أين لكم أنه ﷺ ما ابتداء قتالا في شهر حرام ؟ و فرق بين الابتداء والاستدامة انتهى (١ : ٤٥٩) .

قلت وكان ذلك بعد قوله تعالى : « قل قتال فيه كبير » بلا ريب لتظاهر الروايات بنزوله في أمر عبد الله بن جحش وأصحابه في آخر جمادى الآخرة من السنة الثانية من مقدم رسول الله ﷺ المدينة ، وكانت وقعة الطائف في سنة ثمان من

الهجرة، وبينهما من المدة ما لا يخفى على أحد . وإذا كان كذلك لم يصح حمل قوله تعالى في براءة : « منها أربعة حرم » وقوله ﷺ في خطبته في حجة الوداع نحوه على تحريم القتال في تلك الأشهر ، وإلا لزم القول بالنسخ مرتين ، ولا قائل به ، فلا بد من حمله على ما قلنا .

وتذكر قول أبي عبيد : والناس بالشهور اليوم جميعا على هذا القول ، يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ، ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عاينهم ، كذلك أحسب قول أهل الحجاز انتهى . ومن تأمل مغازى الصحابة رضى الله عنهم وجدهم قد رأوا إباحة الغزو في الشهور كلها ، وهذه الأمة لا تجمع على الضلالة، فثبت أن معنى قوله تعالى : « منها أربعة حرم » هو ما ذكره بقوله : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ، وليس غزو المشركين من الظلم في شيء ، فلم يكن محرما فيهن ، بل هو من الطاعات وهى في أفضل الأيام أفضل منها في غيرها ، ولذا عقبه بقوله : « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » . قال السرخسى في المبسوط : قيل : معناه « لا تظلموا فيهن أنفسكم » بالامتناع من قتال المشركين ليجترأوا عليكم، بل قاتلوهم كافة لتنكسر شوكتهم وتكون النصره لكم عليهم انتهى (١٠ : ٢٧) . وقد تفردت ولله الحمد بتأييد الجمهور في الباب بما تشرح به صدور أولى الألباب ، وتضيئ به حججهم كالشمس ليس دونها حجاب ، والله تعالى أعلم وهو العليم الوهاب .

قوله تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » الآية

ذكر هل تحبط الأعمال بنفس الردة أو بالموت عليها ؟ وترجيح مذهب أبي حنيفة في الباب : استدلل الشافعى رحمه الله بالآية على أن الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها ، وذلك بناء على أنها لو أحبطت مطلقا لما كان للتنديد بقوله سبحانه : « فيمت وهو كافر » فائدة ؛ وقيل : بناء على أنه جعل الموت

عليها شرطاً في الإحباط وعند انتفاء الشرط يتنفي المشروط . واعترض بأن الشرط النحوى والتعليل ليس بهذا المعنى ، بل غايته السببية والملزومية ، وانتفاء السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب أو اللازم لجواز تعدد الأسباب . وذهب إمامنا أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى أن مجرد الارتداد يوجب الإحباط لقوله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » .

وما استدلل به الشافعى ليس صريحاً في المقصود ، لأنه يتم إذا كانت جملة « وأولئك » تذييلاً معطوفة على الجملة الشرطية ، وأما لو كانت معطوفة على الجزاء وكان مجموع الإحباط والخلود في النار مرتباً على الموت على الردة فلا نسلم تماميته . ومن زعم ذلك اعترض على الإمام أبى حنيفة رحمه الله بأن اللازم عليه حمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين . وأجب بأن حمل المطلق على المقيد مشروط عنده بكون الإطلاق والتقييد في الحكم واتحاد الحادثة ، وما هنا في السبب فلا يجوز الحمل . لجواز أن يكون المطلق سبباً كالمقيد .

من صلى ثم ارتد ثم أسلم يلزمه القضاء في الوقت : وثمرة الخلاف - على ما قيل - تظهر فيمن صلى ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فإنه يلزمه عند الإمام قضاء الصلاة خلافاً للشافعى ، وكذا الحج . واختلف الشافعيون فيمن رجع إلى الإسلام بعد الردة هل يرجع له عمله بثوابه أم لا؟ فذهب بعض إلى الأول فيما عدا الصحبة فإنها ترجع مجردة عن الثواب ، وذهب الجل إلى الثانى وأبى أعماله تعود بلا ثواب ، ولا فرق بين الصحبة وغيرها . ولعل ذلك هو المعتمد في المذهب فافهم . انتهى من الروح ملخصاً (٢ : ٩٥) .

وقال ابن العربى : اختلف العلماء حمة الله عليهم في المرتد هل يحبط عمله نفس الردة أم لا يحبط إلا على الموافاة على الكفر ؟ فقال الشافعى : لا يحبط له عمل إلا بالموافاة كافراً ، وقال مالك : يحبط بنفس الردة .

من حج ثم ارتد ثم أسلم يلزمه القضاء : ويظهر الخلاف في المسلم إذا حج

ثم ارتد (والعباذ بالله) ثم أسلم ، فقال مالك : يلزمه الحج ، لأن الأول قد حبط بالردة ، وقال الشافعي : لا إعادة عليه ، لأن عمله باق . واستظهر عليه علمنا بقول الله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقالوا : هو خطاب للنبي ﷺ والمراد به أمته . قال علمائنا : وإنما ذكر الموافقة شرطا هاهنا لأنه علق عليه الخلود في النار جزاء ، فمن وافى كافرا خلده في النار بهذه الآية ؛ ومن أشرك حبط عمله بالآية الأخرى ، فهما آيتان مفيدتان لمعنيين مختلفين وحكمين متغايرين . وما خرط به النبي ﷺ فهو لأمنه حتى يثبت اختصاصه . انتهى ملخصا (١ : ٦٢) .

قوله تعالى : « يسلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » الآية

الرد على قول الجصاص : إن هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر : قال الجصاص : هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر ؛ لو لم يرد غيرها في تحريمها لكانت كافية مغنية ، وذلك لقوله : « قل فيها إثم » والإثم كله محرم بقوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى » الآية فأخبر أن الإثم محرم ، ولم يقتصر على إخباره بأن فيها إثما حتى وصفه بأنه كبير تأكيداً لحظرها . وقوله : « ومنافع للناس » لا دلالة فيه على إباحتها ، لأن المراد منافع الدنيا ، وإن في سائر المحرمات منافع لم تركبها في دنياهم إلا أن تلك المنافع لا تفي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها ، فذكره لمنافعها غير دال على إباحتها لاسيما وقد أكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الآية « وإثمهما أكبر من نفعهما » انتهى (١ : ٣٢٢) .

ويعكر عليه قول ابن عمر ، والشعبي ، ومجاهد ، وقتادة ، والربيع بن أنس ، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم : إن هذه أول آية نزلت في الخمر ثم نزلت الآية التي في سورة النساء ، ثم نزلت الآية التي في المائدة ، فحرمت الخمر (ابن كثير ١ : ٢٥٦) . وقد ثبت أن آية النساء نزلت حين شربها بعضهم قبل الصلوة

وصلى بالناس وهو سكران، فكان منادى رسول الله ﷺ إذا أقام الصلاة نادى أن لا يقربن الصلوة سكران . قال الإمام أحمد : حدثنا خلف بن الوليد ثنا إسرائيل عن أبي إسحق عن أبي ميسرة عن عمر أنه قال : « اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافياً ، فنزلت هذه الآية التي في البقرة « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثم كبير » فدعى عمر فقرئت عليه ، فقال : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافياً ، فنزلت الآية التي في النساء « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » فكان منادى رسول الله ﷺ إذا أقام الصلوة نادى أن لا يقربن الصلاة سكران ، فدعى عمر فقرئت عليه فقال : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافياً ، فنزلت الآية التي في المائدة فدعى عمر فقرئت عليه فلما بلغ « فهل أنتم متهون ؟ » قال عمر : انتهينا انتهينا » وهكذا رواه أبو داود والترمذي والنسائي من طرق عن إسرائيل عن أبي إسحق ، وكذا رواه ابن أبي حاتم وابن مردويه من طريق الثوري عن أبي إسحق عن أبي ميسرة - واسمه عمرو بن شرحبيل الهمداني الكوفي - عن عمر . وليس له عنه سواه لكن قد قال أبو زرعة : لم يسمع منه . والله أعلم (قلت : كان من أفاضل أصحاب عبد الله ، روى عنه مسروق وهو من أقرانه ، فلا يشك في سماعه من عمر رضي الله عنه) . وقال علي بن المديني : هذا إسناد صالح صحيح ، وصححه الترمذي ، وزاد ابن أبي حاتم بعد قوله : « انتهينا » : « إنها تذهب المال وتذهب العقل » . كذا في تفسير ابن كثير (١ : ٢٥٥) .

فإن قيل : كيف شربت بعد قول الله تعالى : « فيها إثم كبير » وبعد قوله : « وإثمها أكبر من نفعها » ؟ وكيف تعاطى مسلم ما فيه مآثم ؟ فالجواب أن الله تعالى إنما أراد بالإثم ما يؤول إليه شربها ، فمن فعل حينئذ ذلك الذي يؤول إليه فقد أثم بما فعل من ذلك لا بنفس الشرب ، وإن لم يفعل ذلك الذي يؤول إليه لما كان عليه حينئذ إثم . فكان هذا مقصد القول على وجه الورع لا على وجه التحريم ، فقبله قوم فتورعوا وأقدم آخرون على الشرب حتى حقق الله التحريم فامتنع الكل . ولو أراد ربك التحريم لقال لعمر أولا ما قاله آخره حتى قال :

انتهينا . وأيضا فإن الله سبحانه لما ذكر ما فيها من الإثم وقرنه بما فيها من المنفعة فهم قوم من ذلك التخيير بين الحالين (فإن الله إذا أراد تحريم شيء لم يقرنه بذلك منافع بل ربما قرنه بذكر ما فيه من المضار والمناسد فقط) فأقدم من أقدم وتورع من تورع حتى نزلت آية التحريم . الباحثة الكاشفة لتحقيقه ، ففهمها الناس وقال عمر رضى الله عنه : انتهينا ، وأمر النبي ﷺ مناديه فنأدى بتحريم الخمر . قاله ابن العربي (١ : ٦٤) .

تحقيق معنى الخمر شرعا ولغة ، وترجيح قول أبي حنيفة : والخمر عند الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه : التى من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد . وذهب الإمامان إلى عدم اشتراط القذف . ويكنى الاشتداد ، لأن المعنى المحرم يحصل به (وهو السكر) . ولالإمام أن الغليان بداية الشدة وكماها بقذف الزبد وسكونه ، إذ به يتميز الصافي عن الكدر ، وأحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية ، كالحل والكمفار المستحل وحرمة البيع . وأخذ بعضهم بقولها فى حرمة الشراب احتياطا (ويقول الإمام فى الحد ونحوه) .

ثم إطلاق الخمر على غير ما ذكر مجاز عندنا وهو المعروف عند أهل اللغة ، ومن الناس من قال : هو حقيقة فى كل مسكر لما أخرج الشبخان وأبو داود والترمذى والنسائى « كل مسكر خمر » . وأخرج أبو داود « نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة : من العنب ، والتمر ، والحنطة ، والشعير ، والذرة . والخمر ما خامر العقل » . وأخرج مسلم عن أبى هريرة « الخمر من هاتين الشجرتين - وأشار إلى الكرم والنخلة - » . وأخرج البخارى عن أنس « حرمت الخمر حين حرمت وما يتخذ من خمر الأعناب إلا قليل ، وعامة خمرنا البسر والتمر » . ويمكن أن يجاب أن المقصود من ذلك كسبه ببيان الحكم وتعليم أن ما أسكر حرام كالخمر ، وهو الذى يقتضيه منصب الإرشاد ، لا تعليم اللغات العربية سببا والمخاطبون فى الغاية القصوى من معرفتها (واو كانت الخمر من غير العنب لغة

لم يحتاج أنس إلى قوله : حُرِّمَتِ الخمر حين حرمت وما يتخذ من خمر الأعناب إلا قليل إنخ فإنه يدل على المتبادر من الخمر هو خمر العنب ، فبه على أن حكم خمر البسر والتمر كحكم خمر العنب كيلا يقتصرها الناس على المتبادر منه لغة . وما يقال : إنه مشتق من مخامرة العقل وهي موجودة في كل مسكر لا يقتضى العموم ، ولا ينافي كون الاسم خاصا فيما تقدم ، فإن النجم مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر ، وهذا كثير النظر .

وتوسط بعضهم فقال : إن الخمر حقيقة في لغة العرب في التي من ماء العنب إذا صار مسكرا ، وإذا استعمل في غيره كان مجازا (لغة) إلا أن الشارع جمعه حقيقة في كل مسكر شابه موضوعه اللغوي ، فهو في ذلك حقيقة شرعية كالصلاة والصوم والزكاة في معانيها المعروفة شرعا (وذلك كالربا فإنه حقيقة في ربا النسئة لغة وعرفا ، وألحق الشارع به ربا الفضل ، ولذلك لم يختلف أحد في حرمة ربا النسئة ، وأنكر ابن عباس حرمة ربا الفضل حتى حدثه أبو سعيد الخدري أنه سمع رسول الله ﷺ : « الحطنة بالحطنة والشعير بالشعير والتمر بالتمر - إلى أن قال - مثلا بمثل يدا بيد سواء بسواء والفضل ربا » . فالربا حقيقة شرعية في ربا النسئة وربا الفضل جميعا ، فكذا الخمر ، ولكن لما كان حرمة الخمر قطعية بنص الكتاب وكونها حقيقة شرعية في غير ماء العنب المشتد من المسكرات ثابتا بالنسبة نزلنا الأمور على منازلها وقلنا : حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب ، كما ورد ذلك بعينه في حديث صحيح عن ابن عباس أخرجه النسائي وغيره فافهم . فالخلاف قوى ، ولقوته ووقوع الإجماع على تسمية المتخذ من العنب خمرا دون المسكر من غيره أكفروا مستحل الأول ولم يكفروا مستحل الثاني ؛ بل قالوا : إن عين الأول حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ، ومن أنكر حرمة العين وقال : إن السكر منه حرام لأنه به يحصل الفساد فقد كفر لجحوده الكتاب إذ سماه رجسا فيه - والرجس محرم العين - فيحرم كثيره وإن لم يسكر ، وكذا قليله ولو قطرة . ويحد شارب مطلقا . وقالوا : إن الطبخ لا يؤثر لأنه للمنع

من ثبوت الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها ، إلا أنه لا يحد شاربها ما لم يسكر منه بناء على أن الحد بالقليل الثي خاصة ، وهذا قد طبع .

وأما غير ذلك فالعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثه - وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق - ، والمنصف - وهو ما ذهب نصفه بالطبخ - فحرام عندنا إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ، أو إذا اشتد على الاختلاف وقال الأوزاعي وأكثر المعتزلة : إنه مباح لأنه مشروب طيب وليس بخمر . ولنا أنه رقيق ملائم مطرب ولذا يجتمع عليه الفساق : فيحرم شربه دفعا للفساد .

وأما تقيع التمر - وهو السكر وهو الزئي من ماء التمر - فحرام مكروه . وقال شريك : إنه مباح للامتنان (في قوله تعالى : « تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ») ولا يكون بالحرّم . ويرده إجماع الصحابة . والآية محمولة على الابتداء كما أجمع عليه المفسرون .

وأما تقيع الزبيب - وهو الثي من ماء الزبيب - فحرام إذا اشتد وغلى . وفيه خلاف الأوزاعي . ونبيذ الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة حلال وإن اشتد إذا شرب منه ما يغلب على ظنه أنه لا يسكر من غير لحو ولا طرب عند أبي حنيفة وأبي يوسف . وعند محمد والشافعي حرام .

ونبيذ العسل ، والتين . والحنطة . والذرة ، والشعير ، وعصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه حلال عند الإمام الأول والثاني . وعند محمد والشافعي حرام أيضا .

ترجيح الإفتاء بقول محمد في سائر الأشربة المسكرة ، وهو مروى عن الكل أيضا : وأفتى المتأخرون بقول محمد في سائر الأشربة . وذكر ابن وهبان أنه مروى عن الكل . وهو الراجح رواية ودراية . ففي الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن التقيع - وهو نبيذ العسل - فقال : « كل شراب أسكر فهو حرام » . وروى أبو داود

١) نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر . وصح « ما أسكر كثيره فقليله حرام » . وفي حديث آخر « ما أسكر الفرق منه فلا الكف منه حرام » . والأحاديث متظافرة على ذلك، ولعمري! إن اجتماع الفساق على شرب المسكرات مما عدا الخمر ورغبتهم فيها فوق اجتماعهم على شرب الخمر ورغبتهم فيه بكثير وقد وضعوها أسماء كالعنبرية والإكسیر ونحوهما ، ظنا منهم أن هذه الأسماء تخرجها من الحرمة : وتبيح شربها للأمة . وهيهات هيهات! الأمر وراء ما يظنون . فإننا لله وإنا إليه راجعون . فالحق الذي لا ينبغي العبدول عنه أن الشراب المتخذ مما عدا العنب كيف كان وبأى اسم سمي متى كان بحيث يسكر من لم يتعوده حرام ، وقليله ككثيره ، ويحد شاربه ، ويقع طلاقه ، ويحرم بيعه ، نعم ! حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر (لكونها ملحقه بها بالسنة) حتى لا يكفر مستحلها كما قدمنا ، لأنها ظنية . ولو ذهب ذاهب إلى القول بالتكثير لم يبق في يده من الناس اليوم إلا قليل . وفي الفتاوى النسفية : شراب البنج حرام ، ويقع طلاق السكران منه ، ومن استحله قتل ، ويحد شاربه كما يحد شارب الخمر . كذا في المظهرى (٢ : ٩٢) والروح (٢ : ٩٧) .

قال الجصاص : ولم يختلف أهل النقل في أن الخمر قد كانت مباحة في أول الإسلام . وأن المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبي ﷺ بذلك وإقرارهم عليه إلى أن حرمها الله تعالى .

قول أبي حنيفة في معنى الخمر هو قول الجمهور الأعظم من الفقهاء :

وقد اختلف في ما يتناوله اسم الخمر من الأشربة فقال الجمهور الأعظم من الفقهاء : اسم الخمر في الحقيقة يتناول : النبی المشتد من ماء العنب . وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعي أن كل ما أسكر كثيره من الأشربة فهو خمر .

دلائل قول أبي حنيفة من السنة واللغة والآثار : والدليل على أن اسم الخمر مخصوص بالنبي المشتد من ماء العنب دون غيره وأن غيره إن سمي بهذا الاسم فإنما

هو محمول عليه ومثبه به على وجه المجاز ، حديث أبي سعيد الخدري قال : « أتى النبي ﷺ بنشوان فقال له : أشربت خمرًا ؟ فقال : ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله . قال : فإذا شربت ؟ قال : الخيلطين ، قال : فحرم رسول الله ﷺ الخيلطين » . فتنى الشارب اسم الخمر عن الخيلطين بحضرة النبي ﷺ فلم ينكره عليه ، ولو كان ذلك يسمى خمرًا من جهة لغة أو شرع لما أقره عليه ، إذ في نفي التسمية نفي الحكم ، ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقر أحدًا على حظر مباح ولا على استباحة محظور . وفي ذلك دليل على أن اسم الخمر منتف عن سائر الأشربة إلا من الثني المشتد من ماء العنب ؛ لأنه إذا كان الخيلطان لا يسميان خمرًا مع وجود قوة الإسكار منها علمنا أن الاسم مقصور على ما وصفنا . (قلت : حجة قوية لو صح الحديث . ولم أجده في شيء من كتب الحديث التي هي عندي ، فن عثر به فليحقق إسناده ويلحقه بهذا الموضع) .

ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع بسنده عن أبي إسحق عن الجارث عن علي رضي الله عنه قال : سألت رسول الله ﷺ عن الأشربة عام حجة الوداع فقال : « حرام الخمر بعينها . والسكر من كل شراب » . وبسنده عن منذر عن محمد بن الحنفية عن علي عن النبي ﷺ نحوه . وبسنده عن الجارث بن النعمان قال : سمعت أنس بن مالك يحدث عن رسول الله ﷺ قال : « الخمر بعينها حرام ، والسكر من كل شراب » . وقد روى (١) عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك ، وقد روى عنه أيضًا مرفوعا . وفيه دلالة على أن اسم الخمر مخصوص

(١) قلت : صححه ابن حزم وهو موقوف في حكم المرفوع ، لأن الطبري أخرجه في تهذيبه من طريق داود بن أبي هند عن عكرمة عنه بلفظ : « حرم الله الخمر بعينها ، والسكر من كل شراب » والصحابي إذا قال : أمرنا بكذا ، ونهينا عن كذا ، وحرم الله كذا ، وفرض الله كذا فهو في حكم الرفع . ومن شاء تحقيق الإسناد فليراجع الإعلاء والجواهر النقي .

بشراب بعينه دون غير (من المسكرات) ، وأن غيره من الأشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله : « والسكر من كل شراب » .

وقد دل أيضا على أن المحرم من سائر الأشربة هو ما يحدث عنده السكر ؛ لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره . ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم . ودل أيضا على أن تحريم الخمر حكم مقتصور عليها غير متعد إلى غيرها قياسا ولا استدلالا ؛ إذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها ، وذلك بنى جواز القياس عليها ، لأن كل أصل ساغ القياس عليه فليسبب الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ، ولا متعلقا به بعينه ؛ بل يكون الحكم منصوبا على بعض أوصافه مما هو موجود في فروعه ، فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه في معلولاته .

وبدل على ما ذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الأشربة إلا ما وصفنا ما روى عن ابن عمر أنه قال : « لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة منها شيء » (رواه البخاري وغيره) . وابن عمر رجل من أهل اللغة . ومعلوم أنه كان بالمدينة السكر وسائر الأنبذة المتخذة من التمر ، لأن تلك كانت أشربتهم ؛ ولذلك قال جابر بن عبد الله : « نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ إلا البسر والتمر » . وقال أنس بن مالك : « كنت ساقى عمو من الأنصار حين نزل تحريم الخمر . فكان شراهم يومئذ الفضيخ ، فلما سمعوا أراقوها » . فلما نفي ابن عمر اسم الخمر عن سائر الأشربة التي كانت بالمدينة دل ذلك على أن الخمر عنده كانت شراب العنب النى المشتد ، وأن ما سواها غير مسمى بهذا الاسم .

وبدل عليه قول أبي الأسود السدوسي - وهو رجل من أهل اللغة ، حجة فيما قال منها - فقال (في الطلاء) :

دع الخمر تشربها الغواة فإنني	رأيت أخاها مغنيا لمكانها
فإن لا تكنه أو يكنها فإنه	أخوها غذته أمه بلبانها

(جعل الطلاء أخا للخمر - وأخو الشئى غيره - أراد أنها معا من الكرم) .

ويدل على ذلك أنا وجدنا بلوى أهل المدينة بشرب الأشرطة المتخذة من النمر والبسر كانت أعم منها بالخمر لقلتها عندهم ، فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النى المشتد من ماء العنب واختلقوا فيها سواها ، وروى عن عطاء الصحابة مثل عمر وعبد الله وأبى ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد ، وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من أخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الأشرطة ولا ولا يسمونها باسم الخمر ؛ بل ينقونه عنها : دل ذلك على أن اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها ؛ لأن الجميع متفقون على ذم شارب الخمر ، وأن جميعها محرم مخطور ، وأن النبيذ غير محرم ، لأنه لو كان محرما لعرفوا تحريمه كعرفتهم بتحريم الخمر ، إذ كانت الحاجة إلى معرفة تحريمها أمس منها إلى معرفة تحريم الخمر ، لعموم بلواهم بها ؛ وما عمت به البلوى من الأحكام فسبيل دروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل . وفى ذلك دليل على أن تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الأشرطة ولا عقل الخمر اسما لها .

ويدل عليه أنه لا خلاف أن مستحل الخمر كافر وأن مستحل هذه الأشرطة لا تلحقه سمة القسق . فكيف بأن يكون كافرا ؛ فدل ذلك على أنها ليست بخمر فى الحقيقة . ويدل عليه أن خل هذه الأشرطة لا يسمى خل الخمر . وإن خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب النى المشتد .

معنى قوله ﷺ : « الخمر من خمسة أشياء » وقوله : « الخمر من هاتين الشجرتين » ، ومعنى قول عمر : « الخمر ما خامر العقل » : فإذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشرطة ثبت أنه ليس باسم لها فى الحقيقة وأنه إن ثبت تسميتها باسم الخمر فى حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها ، فينبغى أن يكون قوله ﷺ : « الخمر من خمسة أشياء » (وقوله : « الخمر من هاتين الشجرتين » وهو أصح إسنادا مما فيه ذكر الخمسة) محمولا على الحال التى

يتولد منها السكر فسمها باسم الخمر في تلك الحال ، لأنها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ، وهو محمل قول عمر : « الخمر ما خامر العقل » (رواه البخارى) لأن ما خامر العقل هو ما غطاه ، وليس ذلك بوجوده في قليل ما أسكر كثيره من هذه الأشربة انتهى ملخصا (١ : ٣٢٤ - ٣٢٨) .

تحقيق معنى الميسر لغة وشرعا : والميسر مصدر ميمي من يسر - كللوعد والمرجع - يقال : يسرته إذا قمرته وصفته . إنه كانت لهم عشرة أقداح هي الأزلام والأقلام : الفلد ، والتوأم ، والرقيب ، والحلس ، والنافس ، والمسبل ، والمعل ، والمنيج ، والسفيح ، والوغد . لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزونها ثمانية وعشرين ، إلا الثلاثة : وهو المنيج ، والسفيح ، والوغد . للقد سهم ، وللتوأم سهان ، وللرقيب ثلاثة ، وللحلس أربعة ، وللنافس خمسة ، وللمسبل ستة ، والمعل سبعة . يجعلونها في خريطة ويضعونها على يدى عدل ، ثم يجلسها ويدخل يده ، فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها ؛ فن خرج له قدح ذوات الأنصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله مع حرمانه . وكانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه .

وفي حكم ذلك جميع أنواع القمار من الترد والشطرنج وغيرهما ، حتى أدخلوا فيه لعب الصبيان بالجزور ، والكعاب والقرعة في غير القسمة ، وجميع أنواع المخاطرة والرهان . وعن ابن سيرين : كل شيء فيه خطر فهو من الميسر . انتهى من الروح ملخصا (٢ : ٩٨) .

المخاطرة من القمار : وقال الجصاص : لا خلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار . قال ابن عباس : المخاطرة قمار . وقد كان ذلك مباحا إلى أن ورد تحريمه ، وقد خاطر أبو بكر الصديق المشركين حين نزلت « ألم غابت الروم » وقال له النبي ﷺ : « زد في الخطر ، وأبعد في الأجل »

ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار . ولا خلاف في حظره إلا ما رخص فيه من الرهان في السبق في الدواب ، والإبل ، والنضال إذا كان الذي يستحق واحداً إن سبق ولا يستحق الآخر إن سبق . وإن شرط إن من سبق منها أخذ وإن سبق أعطى فهذا باطل ، فإن أدخلها بينهما رجلاً إن سبق استحق وإن سبق لم يعط فهذا جائز ، وهذا الدخيل الذي سماه النبي ﷺ محلاً .

رخص في رهان الخيل : وإنما خص ذلك لأن فيه رياضة للخيل وتدريباً لها على الركض ، وفيه استظهار وقوة على العدو ، قال الله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » انتهى ملخصاً (١ : ٣٢٩) .

اللهو كله حرام وباطل إلا ما استثنى منه ، ورجوع الشافعي عن إباحة الشرطنج : وفي المظهرى : والتحقيق أن اللهو كله حرام وباطل بالاتفاق (إلا ما استثناه الشارع من لحو الرجل بامرأته وفرسه ونباله) - وأما ما روى عن الإمام الشافعي أنه أباح اللهو بالشرطنج فالصحيح في ذلك أنه رجع عن قوله هذا - وكذا إضاعة المال والتبذير فيه بأى وجه كان من الرشاد والتمار والربا وغيره ، كل ذلك حرام بالاتفاق ؛ قال الله تعالى : « إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » . وقد اجتمع الأمران في القمار واللهو والتبذير فهو أولى بالحظر . وهو كبيرة من الكبائر ، سواء كان على الصفة التي كانت العرب تقامر بها أو على غيرها من الشرطنج والترد ونحوهما . انتهى معرباً ملخصاً (٢ : ٩٤) .

الجوب عن إيراد بعض الملاحدة من الحكماء على تحريم الخمر مع ما فيها من المنافع : فائده : قد بالغ الأطباء في منافع الخمر ، قالوا : فيها من منفعة البدن حفظ الصحة القائمة ، أو جلب الصحة الفائدة بما تفعله من تقوية المعدة . وسريانها في الأعصاب والعروق ، وتوصلها إلى الأعضاء الباطنة الرئيسية ، وتخفيف الرطوبة ، وهدم الأطعمة الثقالة وتلطيفها ؛ مع ما فيها من اللذة والسرور ، وتصفية اللون ، وتقوية الباه ، وتشجيع الجبان ، وتسخية البخيل : حتى قال

بعضهم : لوجع سبعون عقارا ما وفى بالحر في منافعها ، ولا قام في إصلاح ،
البدن مقامها . فكيف يجوز أن يرد الشرع بتحريم ما لا غنى عنه ولا عوض منه ؟
هذا مناقض للحكمة .

قلنا : هذا قول من تعود شربها منهم ، ومن تعود شينا أحبه - والحب
يعنى ويصم - ألا ترى أن منهم من رجح (١) الإتيان في الأدبار على الإتيان في
الفروج ، وهل يقول ذلك إلا منكوس القلب ، معكوس الطبع ، محروم الحجى ؟
فإن الإتيان في أدبار الرجال فاحشة ما سبق قوم لوط بها من أحد من العالمين ،
واتفق على قبحه وشناعته ووخامته جاهل الخلق من المسلمين والكافرين ، لا يحسنه
ولا يمدحه إلا من زين له سوء عمله من أتباع الشياطين ، فلا يبعد ممن يحسن مثل
تلك الفاحشة أن يحسن شرب الخمر .

تفسير منافع الخمر التي أشار إليها القرآن : وأما المنفعة التي أشار إليها
القرآن فالمراد بها ربح التجارة ، لأنهم كانوا يجلبونها من الشام برخص فيبيعونها
في الحجاز بربح كثير . وأما منفعة البدن فلا ، لأن البلاد التي نزل أصل تحريم
الخمر فيها كانت بلاد جفوف وحر ، وضرر الخمر فيها أكثر من منفعتها طبيا ؛
وإنما يصلح الخمر عند الأطباء للأرياف والبطاح والمواضع الرطبة .

تفصيل مفسد الخمر : ومن مفسد الخمر إزالة العقل الذي هو أشرف
صفات الإنسان ، به يتميز عن سائر الحيوان ، وإذا كانت عدوة للأشرف لزم
أن تكون أخس الأمور ؛ لأن العقل هو الذي يمنع صاحبه عن القبائح التي يميل
إليها بطبعة ، فإذا شرب زال ذلك المانع عن القبائح ، وتمكن إلفها ، فارتكبها
وأكثر منها . وربما كن ضحكة للصبيان حتى يرتد إليه عقله . وإذا سكر
لم يميز زوجته عن أمه وبنته وأخته ، وربما تعرى عند النساء من الأجنبيةات .

والحارم ، وفعل من الحركات الشنيعة مثل ما تفعل البهائم . ذكر ابن أبي الدنيا أنه مر بسكران وهو يبول بيده ويغسل به وجهه كههيئة المتوضئ ، ويقول : الحمد لله الذى جعل الإسلام نورا ، والماء طهورا . وعن العباس بن مرداس أنه قيل له في الجاهلية : ألا تشرب الخمر ؟ فلينها تزيد في حرارتك . فقال : ما أنا بأتخذ جهلى يبدى فأدخله جوفى . ولا أَرْضَى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيهم . وربما يقع القتال بين الشاربين في مجلس الشرب .

ومنها أن الإنسان إذا ألفها اشتد ميله إليها ، وكاد يستحيل مفارقتها لها وتركه إياها . وربما أورثت فيه أمراضا كانت سببا لهلاكه . وقد ذكر المحققون من الأطباء لها مضار بدنية كثيرة ، كما لا يخفى على من راجع كتب الطب (وقد اتفق حكماء المغرب في زماننا على أن ضررها أشد وأكثر من نفعها ، فترى كثيرا من ملوك المغرب يسعون في منع الأقوام من شربها فلم ينجح سعيهم في ذلك لتألف الأقوام وإبلاعهم بها ، فاستحال مفارقتهم لها وتركهم إياها ، ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر) .

وبالجملـة لو لم يكن فيها سوى إزالة العقل والخرج عن حد الاستقامة لكنى ، فإنه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها ، ولذلك قال ﷺ : « اجتنبوا الخمر فإنها أم الخبائث » . ولم يثبت أن الأنبياء عليهم السلام شربوها في وقت . كذا في الروح ملخصا (٢ : ٦٩) .

وعن ابن عباس مرفوعا قال : « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، من شربها وقع على أمه وخالاته وعمته » . رواه الطبراني وفيه عبد الكريم أبو أمية ، وهو ضعيف (قلت : بل هو حسن الحديث) . وعن ابن عمر أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه جلس بعد وفاة رسول الله ﷺ فذكروا أعظم الكبائر ، فلم يكن عندهم فيها علم ، فأرسلوا إلى عبد الله بن عمرو أسأله عن ذلك ، فأخبرني أن أعظم الكبائر شرب الخمر . فأتيتهم فأخبرتهم . فأنكروا ذلك ووثبوا

إليه جميعا ، فأخبرهم أن رسول الله قال : « إن ملكا من بنى إسرائيل أخذ رجلا فخيرته بين أن يشرب الخمر ، أو يقتل صبيا ، أو يأكل لحم خنزير : أو يقتلوه إن أبى فاختر أن يشرب الخمر . وإنه لما شرب لم يتمتع من شئى أرادوه منه . » الحديث رواه الطبراني ، ورجاله رجال الصحيح خلا صالح بن داود الهار ، وهو ثقة ، كذا فى مجمع الزوائد (٥ : ٦٨) .

فالحمد لله الذى هدانا لهذا برحمته لما لم يهتد إليه الحكماء إلا بعد تجربة طويلة ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، وصلى الله على خيرته من خلقه سيدنا النبي محمد ﷺ صلوة لا منتهى لها دون رضاه .

فمفاسد الميسر : ومن مفاسد الميسر أن فيه أكل الأموال بالباطل . وإنه يدعوا كثيرا من المقامر إلى السرقة . وتلف النفس ، وإضاعة الأهل والعيال ، وارتكاب الأمور القبيحة ، والرذائل الشنيعة ، والعداوة الكامنة والظاهرة . وهذا أمر مشاهد لا ينكره إلا من أعماه الله تعالى وأصمه . ومن المفاسد المشتركة صدهما عن ذكر الله وعن الصلاة ، وإيقاعها العداوة والبغضاء غالبا . فنفهم والله يتولى هداك .

قوله تعالى : « ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن

تخالطوهم فأخوانكم » الآية

تحقيق معنى اليتيم لغة وعرفا : اليتيم المنفرد عن أحد أبويه ، فقد يكون يتما من الأم مع بقاء الأب ، وقد يكون يتما من الأب مع بقاء الأم ، إلا أن أظهر عند الإطلاق هو اليتيم من الأب وإن كانت الأم باقية . ولا يكاد يوجد الإطلاق فى اليتيم من الأم إذا كان الأب باقيا . وكذلك سائر ما ذكر الله من أحكام الأيتام إنما المراد بها الفاقدون لآبائهم وهم صغار ، ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ إلا على وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم .

جواز خلط الولي مال اليتيم بماله ، وجواز التصرف فيه بيعا وشراء ومضاربة :
وقوله : « قل إصلاح لهم خير » فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله ، وجواز
الاصرف فيه بالبيع والشري إذا كان ذلك صلاحا ، وجواز دفعه مضاربة إلى
غيره ، وجواز أن يعمل ولي اليتيم مضاربة أيضا .

دليل جواز الاجتهاد في الأحكام : وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد في
أحكام المعاملات ، لأن الإصلاح الذي تضمنته الآية إنما يعلم من طريق
الاجتهاد وغالب الظن .

للولي أن يشتري مال اليتيم لنفسه ، أو يبيع له من مال نفسه : ويدل على
أن لولي اليتيم أن يشتري من ماله لنفسه إذا كان خيرا لليتيم ، وذلك بأن ما يأخذه
اليتيم أكثر قيمة مما يخرج عن ملكه ، وهو قول أبي حنيفة . ويبيع أيضا من مال
نفسه لليتيم لأن ذلك من الإصلاح له .

للولي تزويج اليتيم دون الوصي الذي لا نسب بينه وبينه : ويدل أيضا
على أن له تزويج اليتيم إذا كان ذلك من الإصلاح ، وذلك عندنا فيمن كان
ذائبا منه ، دون الوصي الذي لا نسب بينه وبينه ، لأن الوصية نفسها
لا يستحق بها الولاية في التزويج ، ولكنه قد اقتضى ظاهره أن للقاضي أن
يزوجه ويتصرف في ماله على وجه الإصلاح (لما له من الولاية العامة) . لأن
الضمير في قوله : « ويستولونك » للقوام على الأيتام الكافلين لهم ، وذلك ينتظم
كل ذي رحم محرم ، لأن له إمساك اليتيم وحفظه ، وحياضته وحضانه (وكذا
للقاضي ذلك إذا لم يكن لليتيم ذو رحم محرم ، وأما غيرها فليس له ذلك إلا
بإذنهما اللهم إلا أن يرى أحد يتما في محل ضياع فله حفظه وحضانه
ويخبر القاضي بماله) .

للولي تعليم اليتيم وتأديبه وتقويمه ، والاستجار له على ذلك وموافقته ممن
يعلمه الصنعة : وقوله : « قل إصلاح لهم خير » قد انتظم سائر الوجوه من

التصرف في ماله على وجه الإصلاح ، التزويج ، والتقويم ، والتأديب فدل على أن له أن يعلمه ماله فيه صلاح من أمر الدين والأدب ، ويستأجره على ذلك ، وأن يؤجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها ، لأن جميع ذلك قد يقع على وجه الإصلاح . ولذلك قال أصحابنا : إن كل من كان اليتيم في حجره من ذوى الرحم المحرم فله أن يؤجره ليعلم الصناعات . وقال محمد : إنه أن ينفق عليه من ماله . وقالوا : إنه إذا وهب لليتيم مال فلمن هو في حجره أن يقبضه له لما له فيه من الصلاح . فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله . وقوله : « خير » يدل على أنه ليس بواجب عليه التصرف في ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه ، لأن ظاهر اللفظ يدل على أن مراده التنبه والإرشاد .

للولي أن يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمناكحة : وقوله : « وإن تخالطوهم فإخوانكم » فيه إباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ، وبدل على أن له أن يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمناكحة ، وأن يزوجه بنته ، أو يزوج اليتيمة بعض ولده ، فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم . لأن المخالطة يتناول جميع ذلك ، يقال : فلان خليط فلان إذا كان شريكا له ، أو كان يعامله . ويبايعه ، ويشاريه ، ويدينيه ، وإن لم يكن شريكا . ويقال : قد اختلط فلان بفلان إذا صاهرا . وهذه المخالطة معقودة بشريطة الإصلاح من وجهين : أحدهما تقديم ذكر الإصلاح ، والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة : « والله يعلم المفسد من المصلح » .

دليل جواز المناهدة في أزواد : إذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه أن اليتيم يأكله ، ما روى عن ابن عباس ، فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الأسفار ، فيخرج كل واحد منهم شيئا معلوما فيخلطونه ثم ينفقونه ، وقد يختلف أكل الناس ، فإذا كان الله قد أباح ذلك في أموال الأيتام فهو في مال العقلاء البالغين بطبيعة

أنفسهم أجوز انتهى ملخصا من الجصاص (ص - ٣٣١) .

وعند ابن أبي شيبة عن وكيع وابن أبي زائدة عن عبد الله بن حميد بن عبيد عن أبيه أن جده « أن عمر دفع إليه مال يتيم مضاربة » كذا في التلخيص الجبير (ص .. ٢٥٤) . قال الجصاص : وعمر وعائشة وابن عمر وشريح وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به انتهى . قال ابن العربي : لما أذن الله تعالى للناس في مخالطة الأيتام مع قصد الإصلاح بالنظر لهم وفيهم كان ذلك دليلا على جواز التصرف للأيتام كما يتصرف للأبناء . وفي الأثر « ما كنت تؤدب منه ولذلك فأدب منه يتيمك » . ولأجل ذلك قال بعض علمائنا : إنه يجوز للحاضن أن يتصرف في مال اليتيم تصرف الوصي في البيع والقسمة وغير ذلك ، وبه أقول وأحكم ، فينفذ بنفوذ فعله له في القليل والكثير على الإطلاق بهذا الآية . والله أعلم .

قال : فهل للولي أن ينكح نفسه من يتيمته ، أو يشتري من مال يتيمته ؟ قلنا : إن مالكا جعل ولاية النكاح بالكفالة والحضانة ، أقوى منها بالقرابة ، حتى قال في الأعراب الذين يسلمون أولادهم في أعوام المجاعة إلى الكفلة : إنهم ينكحونهم أنكاحهم ، فأما إنكاح الكافل من نفسه فسيأتي في تفسير سورة النساء . وحاصل ما ذكره هناك : قال علمائنا : إذا بلغت اليتيمة وأقسط الولي في الصداق جاز له أن يتزوجها ، ويكون هو النكاح والمنكح وبه قال أبو حنيفة . وقال الشافعي : لا يجوز أن يتولى طرفي العقد بنفسه فيكون ناكحا منكحا ، حتى يقدم الولي من ينكحها . ومال الشافعي إلى أن تعديده النكاح والمنكح والولي تعبد ، فإذا اتحد إثنان منهم سقط واحد من المذكور في الحديث حين قال : « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل » . الجواب إنا لا نقول : إن للتعبد مدخلا في هذا ، وإنما أعلم الله عز وجل الحلق ارتباط العقد بالولي . فأما التعدد والتعبد فلا مدخل له ، ولا دليل عليه ولا نظر له انتهى :

قال : وأما الشراء منه فقال أبو حنيفة ومالك : يشتري في مشهور الأقوال إذا كان نظرا له . وهو صحيح ، لأنه من باب الإصلاح المنصوص عليه في الآية . وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز ذلك في النكاح ولا في البيع . فأما ما نزع الشافعي من منع النكاح فله فيها طرق ، وأما الشراء فطريقه فيها ضعيف جدا إلا أن يدخل معنا في مراعاة الدرائع والتهم فينقض أصله في تركها انتهى (١ : ٦٥) .

وفي الدر : إن باع الوصي أو اشترى مال اليتيم من نفسه فإن كان وصي القاضي لا يجوز ذلك مطلقا ، وإن كان وصي الأب جاز بشرط منفعة ظاهرة للصغير . وقالوا : لا يجوز مطلقا ، ولا يتجر الوصي في مال اليتيم لنفسه ، وجاز لو اتجر من مال اليتيم لليتيم انتهى . وفي رد المحتار : وليس للوصي في هذا الزمان أخذ مال اليتيم مضاربة ، ولا إقراض ماله ، ولو أقرض لا يعد خيانة فلا يعزل بها انتهى (٥ : ٦٩٨) .

قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ، ولأمة مومنة »
خبر من مشركة ولو أعجبتكم الآية

المراد بالمشركات ما عدا الكتابيات : حمل كثير من أهل العلم المشركات على ما عدا الكتابيات ، فيجوز نكاح الكتابيات عنده لقوله تعالى : « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين » . وما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » والعطف يقتضي المغايرة . وأخرج ابن حميد عن قتادة : « المراد بالمشركات مشركات العرب التي ليس لها كتاب » . وعن حماد قال : « سألت إبراهيم عن تزويج اليهودية والنصرانية ، فقال : لا بأس به . فقلت : أليس الله تعالى يقول : « ولا تنكحوا المشركات » فقال : إنما ذلك المجوسيات وأهل الأوثان » . وذهب البعض إلى أنها تعم الكتابيات ، لأنه تعالى أطلق الشرك على أهل الكتاب بقوله : « وقالت اليهود عرير ابن الله » وفانت النصراني المسيح

ابن الله - إلى قوله - سبحانه عما يشركون » . وأخرج البخارى عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية قال : « حرم الله تعالى المشركات على المسلمين ، ولا أعرف شيئاً من الإشراف أعظم من أن تقول المرأة : ربها عيسى أو عبد من عباد الله تعالى » . والمشهور الذى عليه العمل أن هذه الآية قد نسخت (على تقدير عمومها) بما فى المائدة على ما يقتضيه الظاهر (وهو كون المائدة متأخرة عن البقرة) . فقد أخرج أبو داود فى ناسخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى « ولا تنكحوا المشركات » : نسخ من ذلك نكاح نساء أهل الكتاب أهلن للمسلمين ، وحرم المسلمات على رجالهم » . وعن الحسن ومجاهد مثل ذلك . وهو الذى ذهب إليه الحنفية والشافعية ، إلا أنهم يقولون بالتخصيص دون النسخ . انتهى من الروح (٢ : ١٠٢) .

وقال الجصاص : روى أبو عبيد حدثنا على بن سعد عن أبي المبيع عن ميمون بن مهران قال : « قلت لابن عمر : إنا بأرض نخالطنا فيها أهل الكتاب ، فننكح نساءهم ونأكل طعامهم ؟ قال : فقرأ على آية التحليل وآية التحريم ، قال : قلت : إني أقرأ ما تقرأ ، فننكح نساءهم ونأكل طعامهم ؟ قال : فأعاد على آية التحليل وآية التحريم » .

كان ابن عمر واقفاً فى حكم نكاح الكنانيات غير قاطع فيه بشئ : قال : فعدوله عن الجواب بالإباحة والخطر إلى تلاوة الآية دليل على أنه كان واقفاً فى الحكم غير قاطع فيه بشئ ، وما ذكر عنه من الكراهة يدل على أنه ليس على وجه التحريم ، كما يكره تزوج نساء أهل الحرب من أهل الكتاب لا على وجه التحريم . وقد روى عن جماعة من الصحابة والتابعين لإباحة نكاح الكنانيات . روى أبو عبيد عن سعيد بن أبي مريم عن يحيى بن أيوب ونافع بن يزيد عن عمر (١)

(١) يختلف فيه وقد وثق .

مولى غفيرة قال : سمعت عبد الله (٢) بن علي بن السائب يقول : « إن عثمان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهى نصرانية على نسائه » . وبهذا الإسناد من غير ذكر نافع « أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام » . وروى عن حذيفة « أنه تزوج يهودية وكتب إليه عمر أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة : أحرام هى ؟ فكتب إليه عمر : لا ، ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن » (وفى رواية : « أن تغاظوا المؤمنات من النساء ») . وروى عن جماعة من التابعين إباحة تزويج الكتابيات ، منهم الحسن ، وإبراهيم ، والشعبي . ولا نعلم عن أحد من الصحابة تحريم نكاحهن . وما روى عن ابن عمر فيه فلا دلالة فيه على أنه رآه محرماً ، وإنما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم . وقد تزوج عثمان وطلحة وعذيفة الكتابيات ولو كان ذلك محرماً عند الصحابة لظهر منهم نكير أو خلاف : وفى ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه .

إجماع الأمة على إباحة تزويج الكتابيات : وقال ابن جرير رحمه الله بعد حكايته الإجماع على إباحة تزويج الكتابيات : وإنما كره عمر ذلك لثلاث يزهد الناس فى المسلمات ، أو لغير ذلك من المعاني ، كما حدثنا أبو كريب ثنا ابن إدريس ثنا الصلت بن بهرام عن شقيق قال : « تزوج حذيفة يهودية فكتب إليه عمر : خل سبيلها ، فكتب إليه : أترعم أنها حرام فأخلى سبيلها ؟ فقال : لا أترعم أنها حرام ، ولكنى أخاف أن تغاظوا المؤمنات منهن » . وهذا إسناد صحيح . وروى الحلال عن محمد بن إسماعيل عن وكيع عن الصلت نحوه . وقال ابن جرير : حدثني موسى بن عبد الرحمن المسروقي ثنا محمد بن بشر ثنا سفيان بن سعيد (هو الثوري) عن يزيد بن أبي زياد عن زيد بن وهب قال : قال عمر بن

(٢) مستور من الثالثة ، روى عنه الثقات كسعيد بن أبي هلال ومحمد

بن علي بن شافع وغيرهما :

الخطاب : « المسلم يتزوج النصرانية ، ولا يتزوج النصراني المسلمة » . وهذا أصح إسناد من الأول (الذى فيه كراهة عمر لذلك) . ثم روى من طريق شريك عن أشعث بن سوار عن الحسن عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « تتزوج نساء أهل الكتاب ، ولا يتزوجون نساءنا » . ثم قال : وهذا الخبر وإن كان فى إسناده ما فيه فالقول به لإجماع الجميع من الأمة عليه . انتهى من ابن كثير (١ : ٢٥٧) .

تأويل ما روى عن النبي ﷺ فى النهى عن نكاح الكتابية : وأما ما روى عن على بن أبى طلحة قال : « أراد كعب بن مالك أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب فسأل رسول الله ﷺ ، فنهاه وقال : إنها لا تحصنك » . وظاهر النهى يقتضى الفساد . فيقال : إن هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ، ولا يجوز الاعتراض بمنله على ظاهر القرآن فى إيجاب نسخه ، ولا تخصيصه . وإن ثبت فجائز أن يكون على وجه الكراهية لاعلى وجه التحريم ، كما روى عن عمر من كراهيته ذلك لحذيفة . ويدل عليه قوله : « إنها لا تحصنك » ونفى التحصين غير موجب لفساد النكاح ، لأن الصغيرة لا تحصنه وكذلك الأمة ويجوز نكاحها .

تأويل ما روى عن ابن عباس فى تحريم الحرييات من أهل الكتاب : وأما ما روى عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال : « لا تلح نساء أهل الكتاب إذا كانوا حربا . قال : وتلا هذه الآية : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - وهم صاغرون » . قال الحكم : « فحدثت به إبراهيم فأعجبه » . وقد روى عن على بن رضى الله عنه أنه كره نساء أهل الحرب من أهل الكتاب . ويجوز أن يكون ابن عباس رأى ذلك (أيضا) على وجه الكراهية ، وأصحابنا بكرهونه من غير تحريم . وقوله تعالى : والمحصنات من الذين أونوا الكتاب من قبلكم » لم يفرق فيه بين الحرييات والنميات ، وغير جائز تخصيصه

بغير دلالة . وقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » لا تعلق له بجواز النكاح ولا فساد له : ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب أن لا يجوز نكاح نساء الخوارج وأهل البغي : لقوله تعالى : « قاتلوا التي تبغى حتى تفئي إلى أمر الله » .

كره أصحابنا تزويج الكتابيات من أهل الحرب من غير تحریم : وإنما كرهه أصحابنا لقوله تعالى : لا تتحد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله « والنكاح يوجب المودة ، لقوله تعالى : « وجعل بينكم مودة ورحمة » . فلما أخبر أن النكاح سبب المودة والرحمة ومنها عن مادة أهل الحرب كرهوا ذلك . وقوله : هذا إنما هو في أهل الحرب دون أهل الذمة ، لأنه لفظ مشتق من كونهم في حد ونحن في حد . وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة . « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » قاصر الحكمة على الذميات ممن دون الحربيات . لأن الآية إنما اقتضت النهي عن الوداد والتحباب ؛ فأما نفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية . وإن كان قد يصير سببا للموادة والتحباب فنفس العقد ليس هو الموادة والتحباب إلا أنه يؤدي إلى ذلك فاستحسنوا له غيرهن . قاله الجصاص . والله دره ! (١ : ٣٣٥) .

دليل جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرية : فائدة : وقوله : « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » يدل على جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرية ، لأن الله تعالى أمر المؤمنين بتزويج الأمة المؤمنة بدلا من الحرية المشركة التي تعجبهم ويجدون الطول إليها ، وواجد الطول إلى الحرية المشركة هو واجده إلى الحرية المسلمة ، إذ لا فرق بينها في العادة في المهور ، فتضمنت الآية جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرية . ويدل من وجه آخر على ذلك ، وهو أن النهي عن المشركات عام في واجد الطول وغير واجده منهم ، ثم عقب ذلك بقوله : « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » فأباح نكاحها لمن حظر عليه نكاح المشركة ،

فكان عموماً في الغنى والفقير موجبا لجواز نكاح الأمة للفريقين . قاله الجصاص (١ : ٢٣٦) .

واعترضه الكيا بأنه ليس في الآية نكاح الإمام وإنما ذلك للتنفير عن نكاح الحرة المشركة، لأن العرب كانوا بطباعهم نافرين عن نكاح الأمة فقيل لهم : إذا نفرتم عن الأمة فالمشركة أولى . وفيه تأمل . كذا في الروح (٢ : ١٠٣) . ووجه التأمل أن الآية قد أثبتت الحرية للأمة المؤمنة ، وفيه رد على ما كان في طباعهم من النفرة عن نكاحها لا تقرير لها كما زعمه الكيا ، والمعنى : ولأمة مؤمنة مع ما فيها من خسارة الرق وقلة الخطر أولى بالنكاح ممن اتصفت بالشرك مع ما لها من شرف الحرية ورفعة الشأن ، فافهم .

الجواب عن الاستدلال على اعتبار الولي في النكاح مطلقاً : فائدة : قال ابن العربي : قال محمد بن علي بن حسين : النكاح بولي في كتاب الله تعالى ، ثم قرأ : « ولا تنكحوا المشركين - بضم التاء - » . وهي مسألة بدعية ودلالة صحيحة انتهى (١ : ٦٦) . وحاصله الاستدلال بها على اعتبار الولي في النكاح مطلقاً ، وهو خلاف مذهبنا . وفي دلالة الآية على ذلك خفاء ، لأن المراد النهي عن إيقاع هذا الفعل والتمكين منه ، وكل المسلمين أولياء في ذلك . كذا في الروح (٢ : ١٠٣) .

الجواب عن عموم علة التحريم للكتايبات والمشركات جميعاً : فائدة : فإن قيل : لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات : « أولئك يدعون إلى النار » دل على أنه لهذه العلة حرم نكاحهن ، وذلك موجود في نكاح الكتايبات الذميات منهن والحربيات ، فوجب تحريمهن لهذه العلة كتحريم المشركات . قلنا : إن هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح وإلا لم يجز لإباحتهن بحال ، وقد وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحاً في أول الإسلام إلى أن نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى ، فدل على أن هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح . ولا تمنع في الشرع أن

تكون العلة عامة والحكم خاصا ، أو أزيد من العلة ، لأنها دليل في الشرع وأمارات وليست بموجبات . نظيره قوله تعالى في تعليل تحريم الخمر : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة » فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الأمور المحظورة وأجراها مجرى العلة ، وليس بواجب إجرائها في معلولاتها ، وإلا لوجب أن يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لوقوع العداوة والبغضاء بيننا في سائر ما فافهم .

قال ابن العربي : ويحتمل أن يكون معنى قوله تعالى : « أولئك يدعون إلى النار » يرجع إلى الرجال في قوله : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » ، ولعبد مؤمن خير من مشرك « لا إلى النساء ، لأن المرأة المسلمة لو تزوجت كافرا حكم عليها حكم الزوج على الزوجة وتمكن منها ودعاها إلى الكفر ، ولا حكم للمرأة على الزوج فلا يدخل هذا فيها . والله أعلم (١ : ٦٦) . وحاصل هذا الجواب أن قوله : « أولئك يدعون إلى النار » علة للحكم الثاني - وهو تحريم تزويج الكفار من المؤمنات - وهي عامة للمشركين منهم وأهل الكتاب ، فلا يجوز أن تكون مسلمة في نكاح كافر مطلقا : وليس بعلة للحكم الأول ، فلا يرد عمومها للمشركات والكتابات :

فإن قيل : كما أن الكفار يدعون المؤمنات إلى النار كذلك المؤمنون يدعون المشركات إلى الجنة ، فينبغي أن يجوز لهم نكاحهن . أجيب بأن المقصود من الآية أن المؤمن يجب أن يكون حذرا عما يضره في الآخرة وأن لا يحوم حول حمى ذلك ويحتجب عما فيه الاحتمال ، مع أن النفس والشيطان يعادنان على ما يؤدى إلى النار لا على ما يؤدى إلى الجنة . كما في الروح (٢ : ١٠٢) :

لا يجوز الزنا بنساء أهل الحرب ، وبيان وقوع التصحيف في كلام السيوطي : وفي تحريم نكاح المشركات مطلقا دليل على تحريم الزنا بنساء أهل الحرب بالأولى ، فما نقله صاحب الروح عن الجلال السيوطي أن أبا حنيفة رضى الله عنه استدل

بها - أى بقوله تعالى: « ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا يتألون من عدو نبلا » الآية - على جواز الزنا بنساء أهل الحرب في دار الحرب (٤٣: ١٠) ليس بصحيح بل هو باطل لا أصل له في المذهب . وقد انتفت المتون والشروح والفناوى على أن الأسير يجوز له التعرض لكل شئ حرم تعرضه للمستأمن لأنه غير مستأمن فهو كالمخلص، فيجوز له أخذ المال، وقتل النفس، دون استباحة الفرج، لأنه لا يباح إلا بالملك ولا ملك قبل الإحرز بدارنا، إلا وجد امرأته المأسورة أو أم ولده أو مدينته ولم يطمأن أهل الحرب لأنهم ما ملكوهن ، بخلاف الأمة فلا يحل له وطؤها مطلقا ، لأنها مملوكة لهم . ولو وطئوهن - أى امرأته وأم ولده ومدينته - تجب العدة للشبهة ، فلا يجوز وطئهن حتى تنقضى علتهم . كذا في الدر والشامية . عن البحر وغيره (٣ : ٣٨٢) .

نأخذ الذى يقول بحرمة وطأ أمته المأسورة لصيرورتها مملوكة لأهل الحرب كيف يقول بجواز الزنا بنساءهم ؟ ولو كان ذلك جائزا لكان وطأ أمته أجوز كما لا يخفى . وأما قولهم : « إن الكفار في دارهم أرقاء » فمعناه أنهم أرقاء بعد الاستيلاء عليهم ؛ وأما قبله فهم أحرار ، فافهم . والزنا لم يزل حراما في الشرائع كلها ، وانفتحت الأديان على حرمة وقبحه ، وقال الله تعالى : « ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا » وهو عام في جميع أفرادها لم يخص منها شئ ، فمن أين لأحد أن يخص منه نساء أهل الحرب في دار الحرب من غير دليل .

وأما الآ . فالمراد بالوطأ وطأ دار الحرب بالإقدام ، والمراد بالنيل من العدو النكاية فيه بالحرب والضرب ؛ لا وطأ الفروج والنيل منها ، هذا هو الذى أجمع عليه أهل العلم من المفسرين والفقهاء . ولا أدري من أين أخذ السيوطى قول أبى حنيفة هذا وأصحابه لا يعرفونه ولا يذكرونه في كتبهم ؟ وليس كل ما ينقل يذكر ، وإنما ذكرته هنا لئلا يفتّر أحد بما نقله صاحب روح المعاني وسكت عنه ولم يردده على ناقله . والله تعالى أعلم ، وعلمه أتم وأحكم . وظنى أنه قد وقع التصحيف في

كلام السيوطي، وأصله: استدلل بها (أى بقوله: « ولا ينالون من عدو نيلا »)
أبو حنيفة على جواز الربا بنسأة من أهل الحرب في دار الحرب ، فصحف
الكتاب « الربا بـ » الزنا » و « النسأة » بـ « النساء » ، فغير المعنى وقلب الأمر ،
فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

باب الحيض

قوله تعالى : « ويستلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء

في المحيض » الآية

تحقيق المراد بالمحيض: المحيض قد يكون اسماً للمحيض نفسه ، ويجوز أن يسمى
به موضع الحيض كالقيل والمبيت ، ولكن في فحوى اللفظ ما يدل على أن المراد
بالمحيض في هذا الموضع هو الحيض ، لأن الجواب ورد بقوله : « هو أذى »
وذلك صفة لنفس الحيض لا للموضع الذي فيه ، وكانت مسألة القوم عن حكمه
وما يجب عليهم فيه . وذلك لأنه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة ،
وكانوا يجتنبون مواكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن في حال الحيض ، فسأل
الأصحاب النبي ﷺ فنزلت . رواه مسلم عن أنس رضي الله عنه .

تحقيق ما يلزم اجتنابه من الحائض : وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه
من الحائض بعد اتفاقهم على أن له أن يستمتع منها بما فوق المثرر ، وورد به التوقيف
عن النبي ﷺ ، روته عائشة وميمونة رضي الله عنهما « أن النبي ﷺ كان يباشر
نسائه وهن حيض فوق الإزار » (حديث ميمونة رواه البخاري بلفظ : « كان
النبي ﷺ إذا أراد أن يباشر امرأة من نسائه أمرها ، فآذرت وهي حائض »
ولها عن عائشة نحوه . ورواه مسلم عن ميمونة باللفظ الأول . والمراد بالباشرة
إلصاق البشرة بالبشرة دون الوطأ ، فلم يثبت أنه ﷺ وطأ امرأة فيما دون فرجها) .

(١) قال في شرح النقاية : صح من قول عائشة : « وكان يأمرني

واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الإزار بعد أن يجتنب شعار الدم ، فروى عن عائشة . وأم سلمة أن له أن يطأها فيما دون الفرج . وهو قول الثوري ، ومحمد بن الحسن . وقالوا : يجتنب موضع الدم . وروى مثله عن الحسن ، والشعبي ، وسعيد بن المسيب والضحاك . وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس أن له منها ما فوق الإزار . وهو قول أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، والأوزاعي ، ومالك ، والشافعي . قال الجصاص : قوله تعالى : « فاعتزلوا النساء في المحيض » ظاهره يقتضي لزوم اجتنابها فيما تحت المنزر وفوقه ، فلما اتفقوا على إباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة (أى دلالة الإجماع) وحكم الحظر قائم فيما دونه ، إذ لم تقم الدلالة عليه . وكذا لا يرد عليه ما لا يرد عليه . فلا يخص منه عند الاختلاف

قد ضعفه ابن حزم في المحلى بغير مستند . وكذا قوله : رواه عن حرام مروان بن محمد وهو ضعيف . قال الحافظ : ضعفه ابن حزم فأخطأ ، لأننا لا نعلم له سلفا في تضعيفه إلا ابن قانع ، وقول ابن قانع غير مقنع انتهى .

ومن أباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال رسول الله ﷺ : « جامعوهن في البيوت ، واصنعوا كل شئ إلا النكاح » . والجواب أن قوله : « اصنعوا كل شئ إلا النكاح » جائز أن يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج أيضا ، لأنه ضرب من النكاح والجماعة . وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه (لكونه مفسرا) . ولو تعارض حديث عمر وحديث أنس لكان حديث عمر أولى بالاستعمال ، لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج ، وفي ظاهر حديث أنس الإباحة ، والحظر والإباحة إذا اجتماعا فالحظر أولى ، لا سيما وخبر عمر يعضده ظاهر القرآن ، وخبر أنس يوجب تخصيصه ، وما يوافق القرآن من الأخبار فهو أولى مما يخصه . انتهى ملخصا (٩ : ٣٣٨) .

فأويل حديث عائشة المخالف للجمهور : قلت : لا يخفى أن خبر عمر أيضا مخصص للقرآن فيما فوق الإزار ، والموافق لظاهر القرآن ما رواه أبو داود من طريق عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن أبي اليان (كثير بن اليان الرحال) عن أم ذرة عن عائشة أنها قالت : « كنت إذا حضت نزلت عن المائل (١) على الحصير ، فلم تقرب رسول الله ﷺ ولم ندن منه حتى نظهر » . وأبو اليان أم ذرة وإن جهلها ابن حزم فقد عرفها غيره ، فأبو اليان ذكره ابن حبان في الثقات . وأم ذرة مولاة عائشة روى عنها ابن المنكدر ، وعائشة بنت سعد ، وأبو اليان هذا ، فارتفعت جهالة عينها . وذكرها ابن حبان في الثقات ، وقال المجلى : تابعة ثقة ، فارتفعت جهالة وصفها . ولكن الحديث منسوخ أو يحمل القرب على الغشيان ، وليس المعنى أنه ﷺ لم يكن يضاجعها ولا يلامسها ؛

لتظاهر الأخبار وتواترها عن عائشة وغيرها من أزواج النبي ﷺ أنه كان يتكىء في حجرها وهي حائض فيقرأ القرآن ، وكان يواكلها ، ويشاربها ، وينام معها في الشعار الواحد ، فإن أصابه منها شيء غسل مكانه لم يعده .

وعن بدرة مولاة ابن عباس قالت : بعثتني ميمونة بنت الحارث أو حفصة بنت عمر إلى امرأة ابن عباس رضى الله عنهم وكانت بينهما قرابة من جهة النساء ، فوجدت فراشه معتزلاً فراشها ، فظننت أن ذلك عن المجران . فسألتهما فقلت : إذا طمئت أعزّل فراشي . فرجعت فأخبرتها بذلك ، فردتني إلى ابن عباس وقالت : تقول لك أمك : أرغبت عن سنة رسول الله ﷺ ؟ لقد كان رسول الله ﷺ ينام مع المرأة من نسائه وأنها حائض وما بينهما وبينه إلا ثواب ما يجاوز الركبتين . وهذا إن صح (٢) عن ابن عباس فإنما كان ذلك على معنى الراحة من مضاجعة المرأة في هذا الحالة . قاله ابن العربي (١ : ٦٩) . لا على معنى الكراهة لمضاجعتها . وبالجملية محل مضاجعتها ومواكلتها بلا خلاف .

ظاهر القرآن يلائم قول الجمهور : وإذا ثبت ذلك فلا يخفى أن الأمر باعتزال النساء في الحيض ليس معناه اعتزالهن بالكلية ، كما كان صنيع اليهود لعنهم الله ، بل المراد اعتزالهن في الجماع ، وهو مقتضى ترتب قوله : « فاعتزلوا النساء في الحيض » على قوله : « هو أذى » ، فالأمر بالاعتزال إنما يعتبر في محل الأذى وهو الفرج . ولما كان عند الكل أن المطلوب بالأمر الاعتزال عن خماخ النساء فالأذى يظهر - والله أعلم - أن قوله سبحانه : « ولا تقربوهن » معناه لا تقربوهن في الشيء الذي أمرتم باعتزاله ، وليس هو للتأكيد فقط ؛ بل للترق من تحريم الجماع إلى النهي عن المبادئ الداعية إليه ، فهبتنا عن نفس الجماع بقوله : « فاعتزلوا النساء في الحيض » وعن القرب منه بقوله : « ولا تقربوهن » أى

(٢) ذكره ابن حزم في المحلى جازماً به ، فقال : رويانا عن ابن عباس أنه كان يعتزل فراش امرأته إذا حاضت (٢ : ١٧٦) .

اعتزلوا وطنهم ولا تقربوا وطنهم ، كما قال النووي .

والقرب المنهى عنه كان مجملا ، لأن العموم ليس بمراد قطعا ، فبين النبي ﷺ حله بقوله : « لك ما فوق الإزار » وبفعله الموافق لقوله ، وأشار بكل ذلك إلى تحريم القرج و حرمة الذي هو ما بين السرة والركبة . وحينئذ فالمراد بقوله : « إلا النكاح » النكاح وما قارب به ، ويقول عائشة : « له كل شئ إلا فرجها » زواجه ابن جرير القرج وحرمة . وما قلنا من النهى عن قرب الشئ يدل على النهى عن بعض مبادئ نظيره قوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا » وقوله : « ولا تقربوا الفواحش » فقد قال المفسرون في معناه : أى لا تقربوه مباشرة مبادئه فضلا عن مباشرته ، فهكذا النهى عن قربان الحائض بعد الأمر باعتزالها نهى عن مبادئ المحظور ، فظاهر القرآن يلائم قول الجمهور . قال الشعراى في الميزان : يؤيد الأول - أى قول الجمهور - ظاهر قوله تعالى : « ولا تقربوهن » وما بين السرة والركبة يطلق عليه قربان . ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع عليه فافهم ، والله يتولى هداك .

قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن »

دليل تفسير الطهر بانقطاع الدم والتطهر بالاغتسال : أخرج ابن جرير بسند حسن عن مجاهد في قوله : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » قال : انقطاع الدم . وعن سفيان أو عثمان بن الأسود « ولا تقربوهن حتى يطهرن » حتى ينقطع عنهن الدم . وعن عكرمة نحوه ، قال : حتى ينقطع الدم . وأخرج ابن جرير ، وابن المنير ، وابن أبي حاتم ، والنحاس في ناسخه ، والبيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » قال : من الدم . كذا في الدر المنثور (١ : ٢٦) . وأخرج ابن جرير بسند حسن عن ابن عباس « فإذا تطهرن » يقول : فإذا طهرت من الدم وتطهرت بالماء . وعن مجاهد ، والحسن ، وعثمان بن الأسود أو سفيان نحوه (٢ : ٢٢٨) . فسرُوا التطهر بالاغتسال .

وإذ تقرر هذا فاعلم أن أهل العلم قد تنازعوا في ذلك فمنهم من يقول : إن انقطاع الدم يوجب إباحتها وطئها ، ولم يفرقوا في ذلك في أقل الحيض وأكثره . ومنهم من لا يجوز وطئها إلا بعد الاغتسال في أقل الحيض وأكثره ، وهو مذهب الشافعي . وقال أصحابنا : إذا انقطع دمها وأيامها دون العشرة فهي في حكم الحائض حتى تغتسل إذا كانت واجدة للماء ، أو يمضي عليها وقت الصلاة ؛ فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض ، وحل لزوجها وطؤها ، وانقضت عدتها إن كانت آخر حيضة . وإذا كانت أيامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضي العشرة ، وتكون بمنزلة امرأة جنب حينئذ في إباحتها وطأ الزوج ، وانقضاء العدة ، وغير ذلك . قاله الجصاص .

جمع الحنفية بين القراءتين ، وجعلهما كالآيتين : ولما رأى ساداتنا الحنفية أن ههنا قراءتين - التخفيف والتشديد - وأن مؤدى الأولى انتهاء الحرمة العارضة بانقطاع الدم مطلقا ، فإذا انتهت الحرمة العارضة حلت بالضرورة ؛ وأن مؤدى الثانية عدم انتهاءها عنده بل عند الاغتسال - لا لأن الاغتسال معنى حقيقى للتطهر كما يومه بعض عباراتهم ، لأن استعماله فيما عدا الاغتسال شائع في الكلام المجيد والأحاديث على ما لا يخفى على المتبحر لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة للنساء عن الحيض هو الاغتسال - ورأوا أن الطهر إذا نسب إلى المرأة لا يدل على الاغتسال لغة بل معناه فيها انقطاع الدم - وهو المروى عن ابن عباس ومجاهد . وفي تاج البيهقي : « طهرت » خلاف « طمئت » ، وفي شمس العلوم : امرأة طاهر - بغيرهاء - انقطع دمها ، وفي الأساس : امرأة طاهر ونساء طواهر طهرن من الحيض . ولا يعارض ذلك ما في القاموس (طهرت المرأة انقطع دمها واغتسلت من الحيض) لجواز أن يكون بيانا للاستعمال ولو مجازا على ما هو طريقته في كثير من الألفاظ ، والجمع على الاغتسال مجازا من غير قرينة معينة له مما لا يصح ، واعتباره « فلماذا تطهرن فأتوهن » قرينة بناء على ما ذكروا أنه يدل التزاما على أن الغاية هي الاغتسال ، لأنه يقتضى تأخر جواز الإتيان عن الغسل ليس بشئ ، وما ذكروه في وجه الدلالة

من الاقتضاء فيه بحث، لأن الفاء الداخلة على الجملة التي لا تصلح أن تكون شرطا للجملة الإنشائية تجرد الربط ، كما نص عليه ابن هشام في المغنى ، ومثل له بقوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني » . ولو سلم فاللازم تأخر جواز الإتيان عن الغسل في الجملة لا مطلقا حتى يكون قرينة على أن المراد بقراءة التخفيف أيضا الغسل ، وأن القول بأن إحدى الغائبتين داخلة في الحكم والأخرى خارجة خلاف المتبادر . واحتاجوا للجمع بجعل كل منها آية مستقلة، فحملوا الأولى على الانقطاع بأكثر المدة ، والثانية لتمام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض . كما حل إبراهيم النخعي قراءة النصب والجر في « أرجلكم » على حالة التخفيف وعلمه ، وهو المناسب ، لأن في قوقف قربانها في الانقطاع للأكثر على الغسل إزالتها حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع بوجوب الصلاة عليها المستلزم لإزاله إياها طاهرا حكما ، بخلاف تمام العادة (لدون الأكثر) فإن الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ، ولذا لو زادت ولم يجاوز العشرة كان الكل حيبضا بالاتفاق (فإن قيل : لا تؤمن عودة الدم بعد الاغتسال وبعد مضي وقت صلاة أيضا ؟ قلنا : ولكن الشرع قد أزالها طاهرا بعد الاغتسال اتفاقا ، وبعد مضي وقت الصلاة لحكمه بوجوب الصلاة عليها ، مع أن الحائض لا يحكم عليها بذلك ، فيكون عودة الدم حينئذ ناسخا للحكم الثاني معيدا للحكم الأول لا مبقيا له ، فافهم فإن مثل ابن العربي لم ينتبه لذلك) .

بقي أن مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل ، فرفع الحرمة بمضي أدنى وقت الصلاة - أعنى أدناه الواقع آخرها واعتبار الغسل حكما على ما قالوا - معارضة النص بالمعنى . والجواب أن القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز أن ينخص ثانيا بالمعنى ، كما قاله بعض المحققين . ولا يخفى ما في مذهب الإمام من التيسير والاحتياط .

وحكى عن الأوزاعي أن حل الإتيان موقوف على التطهر ، وفسره بغسل

موضع الحيض، وقد يقال لتنقية المحل : تطهير . وذهب طاووس ومجاهد في رواية عنه أن غسل الموضع مع الوضع كاف في حل الإيتان . ولا يخفى أن شيئا من ذلك ليس بطهارة للنساء، وإنما هي طهارة لأعضائهن ، وهو خلاف المتبادر في الآية ، وإنما المتبادر هو الأول ، وإطلاق التطهير على تنقية المحل بما لا ننكره وإنما ننكر إطلاق « يطهرون » على من طهرن مواضع حيضهن، ودون إثباته حيض الرجال . كذا في الروح ملخصا (٢ : ١٠٦) .

وقد أتى في غضون الكلام بما يرد على ابن العربي كل ما أورده على الحنفية في هذا الباب، ومن أراد البسط فليراجع الأحكام للجصاص ، فقد أتى بالعجب العجائب . وأما أقل مدة الحيض وأكثرها وبقيّة أحكامه فقد ذكرنا كل ذلك في إعلاء السنن والاستدراك الحسن ، فليراجع ، لأن الكتاب لم يتعرض لذلك، وإنما السنة ودلائل السنة أودعناها في إعلاء السنن .

الرد على ابن حزم في قوله بوجوب الجماع بعد كل حيضة : وذهب ابن حزم إلى وجوب الجماع بعد كل حيضة لقوله : « فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله » . وليس له في ذلك مستند ، لأن هذا أمر بعد الخطر وفيه أقوال لعلماء الأصول ، منهم من يقول : إنه على الوجوب كالمطلق ، وهؤلاء يحتاجون إلى جواب ابن حزم . ومنهم من يقول : إنه للإباحة ويجعلون تقدم النهي قرينة صارقة له عن الوجوب ، وفيه نظر ، والذي ينهض عليه الدليل أنه يرد الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي فإن كان واجبا فواجب ، أو مباحا فباح . وعلى هذا القول تجتمع الأدلة . وقد حكاه الغزالي وغيره، فاختره بعض الأئمة المتأخرين، وهو الصحيح ، كذا في ابن كثير (١ : ٢٦٠) .

الرد على داود وابن حزم في قولهما بكفاية غسل موضع الحيض لحل الإيتان : وذهب داود وابن حزم إلى كفاية غسل موضع الحيض لحل الإيتان مطلقا ، سواء انقطع الحيض لأقل مدته أو لأكثرها . واحتج بقوله تعالى :

« حتى يطهرن » معناه حتى يحصل لمن الطهر الذى هو عدم الحيض ، وقوله : « فإذا تطهرن » هو صفة فعلهن وكل ما ذكرنا يسمى فى الشريعة وفى اللغة تطهرا وطهورا وطهرا ، فأى ذلك فعلت فقد تطهرت . ومن اقتصر بقوله تعالى : « فإذا تطهرن » على غسل الرأس والجسد كله دون الوضوء ، ودون التيمم ، ودون غسل الفرج بالماء ، فقد قفا مالا علم له به ، وادعى أن الله تعالى أراد بعض ما يقع عليه كلامه بلا برهان . انتهى من المحلى (٢ : ١٧٢) .

ورده عليه ابن العربى فى الأحكام له بما نصه : وأما داود فإنما لم نراع خلافه لأنه إن كان يقول بخلق القرآن ويضلل أصحاب محمد ﷺ فى استعمالهم القياس كفرناه ، فإن راعينا إشكال سؤاله قلنا : هذا الكلام هو عكس الظاهر ، لأن الله تعالى قال : « حتى يطهرن » وهذا ضمير النساء ، فكيف يصح أن يسمع الله تعالى يقول : « حتى يطهرن » فيقول : إن وضأ جائر ؟ مع أن الطهارة عليها واجبة ، فيبيح الوطأ قبل وجود غايته التى علق جواز الوطأ عليها . واعتبر ذلك بعطف قوله تعالى : « ولا تقربوهن » على قوله : « فاعتزلوا النساء » تجده صحيحا . فإن كان المراد اعتزلوا جميع المرأة كان قوله تعالى : « ولا تقربوهن » عاما فيها فيكون قوله : « حتى يطهرن » راجعا إلى جملةا ، وإن كان المراد بقوله : « فاعتزلوا » أسفلها من السرة إلى الركبة وجب عليه أن يقول : حتى يطهر ذلك الموضع كله ؛ ولا يصح أيضا ، لأنه كان نظام الكلام لو أراد ذلك « حتى يطهرنه » . وكذلك لو كان المراد فاعتزلوا الفرج سواء بسواء (قلت : قد أجاب ابن حزم عن كل ذلك بقوله : إن قوله تعالى : « حتى يطهرن » معناه حتى يحصل لمن الطهر الذى هو عدم الحيض ، فإذا أطلق على المرأة حائض بمخرج الدم من فرجها أطلق عليها طاهر بانقطاع هذا الدم) :

قال : فإن قيل : قال الله تعالى : « قل هو أذى » فإذا زال الأذى جاز الوطأ . قلنا : لو كان الاعتبار بزوال الأذى ما وجب غسل الفرج عندك ، لأن

الأذى قد زال بالجفوف أو القصة البيضاء ، فغسل الفرج إذ ذاك يكون وقد زالت العلة ولم يبق له أثر فلا فائدة فيه . فدل أن الاعتبار بحكم الحيض لا بوجوده . قلت : لأن حزم أن يقول : لو لم يكن فيه النص إلا قوله : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لقلنا بجواز الوطأ بزوال الأذى ، لأن الطهر إذا نسب إلى المرأة يراد به انقطاع الدم كما مر ، وهو المروى عن ابن عباس ومجاهد : فلما عقبه الله بقوله : « فإذا تطهرن فاتوهن » دل على توقف حل الإتيان على صفة فعلهن ، وما ذكرنا من غسل الفرج ونحوه يسمى تطهرا لغة وشرعا ، ومن زاد على ذلك فعليه البيان . فلا بد لحل الإتيان من طهارة المرأة من الأذى بانقطاع الدم ومن فعلها الطهارة بشئ يسمى تطهرا ، وغسل الفرج تطهر أيضا ، فلا حاجة إلى الزيادة على ذلك لحل الإتيان : وإنما تجب عليها لحل الصاوة .

قال : وأيضا فإنه علل بكونه أذى ثم منع القربان حتى تكون الطهارة من الأذى ، وهذا بين انتهى (١ : ٧٢) . قلت : الطهارة من الأذى عنده هو انقطاع الحيض ، ولو اقتصر النص على قوله : « لا تقربوهن حتى يطهرن » لجاز الإتيان بحصول هذه الطهارة ، وإنما وجبت ابتداء المكتسبة بفعلها لقوله : « فإذا تطهرن » وهو ليس بنص في غسل الرأس والجسد . فإن قيل : لا يحل له وطأها إلا بما يحل لها الصلاة . قال : هذه دعوى باطلة منتقضة لا برهان على صحتها ، وقد يحل له وطئها حيث لا يحل لها الصاوة وهو كونها مجنبية ومحدثه . وهلا قلتم : لا يحل له وطئها إلا بما يحل لها به الصوم ؟ وهو يحل لها عندكم برؤية الطهر فقط من غير اغتسال . فهذه دعوى بدعوى .

فالحق في الجواب أن يقال : إن التطهر مفسر بالاغتسال ههنا إجماعا كما لا يخفى على من تتبع أقوال المفسرين والفقهاء من الصحابة والتابعين ، فحماه على غسل الفرج مجبوج بإجماع من تقدمه . فلا بد من توقف الإتيان على اغتسالها في الجملة ، وهو فيما إذا انقطع لدون أكثر المدة عندنا ، وفيما إذا انقطع مطلقا عند الجمهور .

دليل وجوب الغسل على الحائض بعد انقضاء حيضها : وفي الآية دلالة على أن على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها ، وقد روى ذلك عن النبي ﷺ ، وانفقت الأمة عليه ؛ وإنما الخلاف في توقف الإتيان على الاغتسال ؛ وأما وجوب الغسل على الحائض بعد انقضاء الحيض فلا خلاف فيه . والله تعالى أعلم .

قال في شرح النقاية : وموجبه - أي الغسل - انقطاع الحيض ، لقوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن - بتشديد الطاء - » أي يغتسلن ، فإن منع الزوج من القربان الذي هو حقه وجعل الغسل غاية لذلك المنع دليل على وجوب الغسل (١ : ١٥) . يعني إن هذه الآية دلت على حرمة الوطى قبل اغتسال . ومن المعلوم أن الوطى تصرف واقع في ملكه ، فلو كان الاغتسال جائزا أو مستحبا لم يمنع الزوج من الوطى ، فعلم أنه واجب . وبهذا علم وجبه اختيار قراءة التشديد فإنه على قراءة التخفيف يكون مفسرا بانقطاع الدم ، فلا يدل على وجوب الغسل . وقيل : في قوله تعالى : « فإذا تطهرن فأتوهن » يعني إذا اغتسلن مع الزوج وطأها قبل الغسل فدل على وجوبه عليها : قاله الموفق في المغنى .

قال : ولا خلاف في وجوب الغسل بالحيض والنفاس ، وقد أمر النبي ﷺ بالغسل من الحيض في أحاديث كثيرة ، فقال لفاطمة بنت أبي حبيش : « دعى الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلي وصلى » متفق عليه . وأمر به في حديث أم سلمة وحديث عيسى بن ثابت عن أبيه عن جده ، رواهما أبو داود . وأمر به في حديث أم حبيبة ، وسهلة بنت سهل ، وحمنة بنت جحش ، وغيرهن (١ : ٢١٢) . وهذا دليل على كون التطهر في قوله : « فإذا تطهرن فأتوهن » مفسرا بالاغتسال ، لا بمطلق التطهر بغسل الفرج ونحوه كما زعمه ابن حزم وداود الظاهريان ، فافهم .

قوله تعالى : « نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم »

مذهب المالكية في وطأ المرأة في دبرها : قال ابن العربي : اختلف العلماء

في جواز نكاح المرأة في دبرها ، فجوزها طائفة كثيرة ، وقد جمع ذلك ابن شعبان في كتاب «جامع النسوان وأحكام القرآن» وأسند جوازه إلى زمرة كريمة من الصحابة والتابعين ، وإلى مالك من روايات كثيرة . وقد ذكر البخاري عن ابن عون عن نافع قال : كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه ، فأخذت عليه يوما ، فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى مكان قال : أتدري فيم نزلت ؟ قالت : لا ، قال : أنزلت في كذا وكذا ثم مضى ، ثم أتبعه بمجديث أيوب عن نافع عن ابن عمر «فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال : بأنها في . . . ولم يذكره بعده شيئا . ويروى عن الزهري أنه قال : وهل العبد فيما روى عن ابن عمر في ذلك .

تكذيب نافع من روى عنه جواز إتيان المرأة في دبرها : وقال النسائي عن أبي النضر أنه قال لنافع مولى ابن عمر : قد أكثر عليك القول أنك تقول عن ابن عمر : أنه أفتى أن يأتوا النساء في أدبارهن . قال نافع : لقد كذبوا على ، ولكن سأخبرك كيف كان الأمر ، إن ابن عمر عرض لمصحف يوما وأنا عنده حتى بلغ «نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» قال : يا نافع ، هل تعلم ما أمر هذه الآية ؟ قالت : لا ، قال : كنا معشر قريش نجبي النساء ، فلما دخلنا المدينة ونكحنا نساء الأنصار أردنا منهن ما كنا نريد من نساتنا ، وإذا هن قد كرهن ذلك وأعظمته - وكانت نساء الأنصار إنما يوثقن على جنوبهن - فأنزل الله تعالى «نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم» . (قال ابن كثير : وهذا إسناد صحيح (١ : ٢٦٢) . وهذا عين ما ذكره جابر وأم سامة وغيرهما من الصحابة في سبب نزول الآية ، خرجه الأئمة بأسانيد ثابتة صحيح .

لم يرو ذلك عن ابن عمر غير نافع : وفيه وفي قول الزهري دليل على أنه لم يرو الإتيان في دبر النساء عن ابن عمر غير نافع ، ولذلك علل أبو حاتم ما رواه النسائي من طريق زيد بن أسلم عن ابن عمر أن رجلا أتى امرأته في دبرها .

فوجد في نفسه من ذلك وجدا شديدا ، فأنزل الله « نساءكم حرث لكم » . قال أبو حاتم : لو كان هذا عند زيد بن أسلم عن ابن عمر لما أولع الناس بنافع . وهذا تعليل منه لهذا الحديث ، قاله ابن كثير أيضا .

قال القاضي : وسألت الإمام القاضي الطوسي عنه المسئلة ، فقال : لا يجوز وطأ المرأة في دبرها بحال ، لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض لأجل النجاسة العارضة ، فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة انتهى (١ : ٧٣) .

قال الجصاص : الحرث المزدرع . وجعل في هذا الموضع كناية عن (محل) الجماع ، وسمى النساء حرثا لأنه مزدرع الأولاد . وقوله : « فأتوا حرثكم أنى شئتم » يدل على أن إباحة الوطأ مقصورة على الجماع في الفرج ، لأنه موضع الحرث . واختلف في إتيان النساء في أدبارهن ، فكان أصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه أشد النهي ، وهو قول الثوري والشافعي فيما حكاه المزني .

ناظر الشافعي محمد بن الحسن الإمام في هذه المسئلة : قال الطحاوي : وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه سمع الشافعي يقول : ما صح عن رسول الله ﷺ في تحريره ولا تحليله شئ ، والقياس أنه حلال . (وأخرج الحاكم عن ابن عبد الحكم أن الشافعي ناظر محمدا في هذه المسئلة ، فاحتج عليه ابن الحسن بأن الحرث إنما يكون في الفرج . فقال له : فيكون ما سوى الفرج محرما فالزمه . فقال : أرأيت لو وطئها بين الساقين وفي الأعماكن أو في ذلك حرث ؟ قال : لا ، قال : أفيحرم ؟ قال : لا . قال : فكيف تحتج بما لا تقول به ؟ والجواب أن الإثماء فيما عدا الصهايين لا يعد في العرف جماعا ووطأ ، والله تعالى إنما حرم الوطأ والجماع في غير موضع الحرث لا الاستمئاء ، فحرمة الاستمئاء بين الساقين والأعماكن لم تتعرض له الآية إلا أن يعد ذلك إتيانا وجماعا . وأنى به ؟ ولا أظنك في مرية من هذا . ولكن ابن عبد الحكم يذكر حجة إمامه بتمامها ويساهل في حكاية قول محمد برمته ، وإلا فهو أجل من

أن ينقطع بهذه الحجة الضعيفة التي ذكرها الشافعي رحمه الله . ولعله أي الشافعي رحمه الله كان يقول ذلك في القديم ورجع عنه في الجديد ، فإن رواية التحريم عنه مشهورة .

قال الجصاص : وروى أصبغ بن الفرّج عن ابن قاسم عن مالك قال : ما أدركت أحداً أقتدى به في ديني ليشك فيه أنه حلال - يعني وطأ المرأة في دبرها - ثم قرأ « نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » قال : فأى شئ أبين من هذا ؟ وما أشك فيه . قال ابن القاسم : فقلت لمالك بن أنس : إن عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن أبي الحجاب سعيد بن يسار قال : قلت لابن عمر : ما تقول في الجوارى أنحمض لهن ؟ قال : وما التحميص ؟ فذكرت الدبر ، قال : ويفعل ذلك أحد من المسلمين ؟ (ورواه الدارمي في مسنده : حدثنا عبد الله بن صالح ثنا الليث به ، وكذا رواه ابن وهب وقتيبة عن الليث به .

صح عن ابن عمر تحريم إتيان النساء في أدبارهن : قال ابن كثير : وهذا إسناد صحيح ، ونص صريح منه بتحريم ذلك . فكل ما ورد عنه مما يحتمل ويحتمل فهو مردود إلى هذا الحكم انتهى . قلت : أو محمول على أنه رجع عنه لما صح عنه من الأخبار أو ظهر له من الآية والله أعلم) .

روى ذلك نافع بعد ما كبر وذهب عقله : قال الجصاص : وقال ميمون بن مهران : قال ذلك نافع (عن ابن عمر) يعني تحليل وطأ النساء في أدبارهن بعد ما كبر وذهب عقله (ذكره الطحاوي عن فهد عن علي بن معبد عن عبد الله - هو ابن المبارك - عن ميمون قال الطحاوي : وقد يصف ما هو أكثر من هذا من بأقل قول ميمون ٢ : ٢٤) . والمشهور عن مالك إباحة ذلك ، وأصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبها وشناعتها وهي عنه أشهر من أن يندفع بنفيهم عنه . وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا . وهو مذكور في كتب السر عنه .

تكذيب مالك من روى عنه هذا القول الشنيع : (قلت : أصحاب الرجل أعرف به وبكلامه وبفتواه ، ولا عبرة بالشهرة في ألسنة العوام . قال ابن كثير : وروى معمر بن عيسى عن مالك أن ذلك حرام . وقال أبو بكر بن زياد النيسابوري : حدثني إسماعيل بن حسين ثني إسرائيل بن روح سألت مالك بن أنس : ما تقول في إتيان النساء في أدبارهن ؟ قال : ما أنتم إلا قوم عرب ، هل يكون الحرث إلا موضع الزرع ؟ لا تعدوا الفرع . قلت : يا أبا عبد الله ، إنهم يقولون : إنك تقول ذلك . قال : يكذبون على . فهذا هو الثابت عنه انتهى (١ : ٢٦٥) . وبالجمله فقد كذب مالك من روى عنه ذلك ، وكذب نافع من روى عنه نحوه فيما أن يكون ما روى عنها من ذلك كذبا عليها لو كان في الإسناد إليهما ضعف ، أو يحمل على أنها كانا يقولان بذلك قياسا ثم رجعا عنه إلى قول الجمهور لما صح عندهما من الآثار أو ظهر لهما من الآية) .

قال الجصاص : وروى عن محمد بن كعب القرظي أنه كان لا يرى بذلك بأسا - أي بإتيان النساء في أدبارهن - ويتأول فيه قوله تعالى : « أتأتون (١)

(١) واحتج بعض من أباح ذلك بقوله : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » فقال : إنه يقتضى إباحة وطئهن في الدبر ، لورود الإباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة . قلنا : فهل تقول : إنه يقتضى إباحة وطئهن في الحيض ؟ فإن قلت : لا ، لقوله تعالى : « فاعزّلوا النساء في الحيض » قلنا : فكذلك لم يقتض إباحة وطئهن في الدبر لقوله : « فأتوا حرثكم ولا حرث في الدبر . قال العزيزي : في حديث أبي هريرة عند أبي داود « ملعون من أتى امرأة في دبرها » أي جامعها فيه ، فهو من الكبائر . وما ينسب إلى مالك في كتاب السر ، ومحمد بن كعب القرظي ، وإلى أصحاب مالك من حله فباطل ، وهم مبرؤون منه ، لأن الحكمة في خلق الأزواج طلب النسل ، فغير موضع النسل لا يناله ملك الزوج . هذا هو الحق انتهى . قال الحنفى : فيحرمه

الذکران من العالمین ، وتلدون ما خلق لكم ربکم من أزواجکم - أى من أزواجکم مثل ذلك - إن كنتم تشبهون » (رواه الطحاوی بسند فيه ابن لهيعة ، وقال : ومن يوافق محمد بن كعب على هذا التأويل ؟ وقد قال مخالفيه) وتلدون ما خلق لكم ربکم من أزواجکم : مما أحل لكم من جماعهن في فروجهن . وهذا التأويل عندنا أولى من التأويل الأول ، لموافقته لما جاء عن النبي ﷺ مما قد ذكرنا . ولئن وجب أن تقلد في هذا القول محمد بن كعب فإن تقليد سعيد بن المسيب أولى . ثم أخرج بسند صحيح عن الزهري قال : كان سعيد بن المسيب ، وأبو بكر بن عبد الرحمن ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن - وأكبر ظني أنه أبو بكر - كانوا ينهين أن توفي المرأة في دبرها) .

قال الجصاص وروى عن ابن مسعود أنه قال : « محاش النساء حرام » (رواه الطحاوی عنه بسند حسن) . وقال عبد الله بن عمر : « وهى اللوطية الصغرى » (رواه الطحاوی أيضا موقوفا عليه ، وهو أصح من المرفوع رواه أحمد وسنده صحيح أيضا) . وقد اختلف عن ابن عمر فيه ، فكأنه لم يرد عنه فيه شئ لتعارض ما روى عنه فيه . وظاهر الكتاب يدل على أن الإباحة مقصورة على الوطأ في الفرج الذى هو موضع الحرث وهو الذى يكون منه الولد ، وقد رويت عن النبي ﷺ آثار كثيرة في تحريمه . رواه خزيمة بن ثابت وأبو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تأتوا النساء في أدبارهن » انتهى (١ : ٣٥٢) .

قلت : وقد أطال النفس في سرد الآثار العلامة المحدث المفسر ابن كثير رحمه الله فاستقصاها أشد استقصاء ، مع الكلام على كل حديث فيه مجال للكلام ، وقد أجاد وأحسن الانتقاد ، وقوى مذهب الجمهور وأوضح السداد ، ورد كل ما يخالفه

• إدخال الحشفة في دبرها . وما نقل عن مالك من حله فردود وإن قواه بعض أصحابه . أما التلذذ بدبرها بدون إدخال الحشفة فجاز انتهى (٣ : ٢٨٥) .

بنص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة الأئمة .

وقال الطحاوى : فلما تواترت هذه الآثار عن رسول الله ﷺ بالنهى عن وطئ المرأة فى دبرها ، ثم جاء عن أصحابه وعن تابعيهم ما يوافق ذلك ، وجب القول به وترك ما يخالفه . وهذا أيضا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين . والله أعلم بالصواب انتهى (٦ : ٢٢) .

وفى الروح : لا دليل فى الآية لمن جوز إتيان المرأة فى دبرها كابن عمر - وأخبار عنه فى ذلك صحيحة مشهورة ، والروايات عنه بخلافها بخلافها - (قلت : كلا ! بل هى صحيحة أيضا كما مر ، وإذا تعارضت تساقطت ، أو يقال : إنه رجع من قوله إلى قول الجمهور) وكان أبى مليكة ، وعبد الله بن القاسم (الصحيح عبد الرحمن بن القاسم صاحب مالك) وكمالك بن أنس ، وكسحنون من المالكية - والباقي من أصحاب مالك ينكرون رواية الحل عنه ولا يقولون به - وكبعض الإمامية ، لا كلهم كما يظنه بعض الناس من لا خبرة له بمذهبهم . وبأيت شعري ! كيف يستدل بالآية على الجواز مع ما ذكرناه فيها ؟ (أن مجئ أبى بمعنى أين ، وكيف ، ومتى مما أثبتته اللحم الغفير ، وتازمها على الأول من ظاهرة أو مقدرة ، والمعنى حينئذ : فأتوهن من أى مكان شئتم لا فى أى مكان ، فيكون المستفاد تعميم مواضع الإتيان) . ومع قيام الاحتمال كيف ينتهض الاستدلال ؟ لا سيما وقد تقدم قبل وجوب الاعتزال فى الخيض ، وعلل بأنه أذى مستفاد تنفر الطباع السليمة عنه ، وهو يقتضى الاعتزال عن الأدبار ، لا شراك العلة .

ولا يقاس ما فى المحاش من الفضلة بدم الاستحاضة ، ومن قاس فقد أخطأت إسنه الحضرة ، لظهور الاستعداد والغرة مما فى المحاش دون دم الاستحاضة ، وهو دم انفجار العرق كدم الجرح . وعلى فرض تسليم أن « أبى » تدل على تعميم مواضع الإتيان كما هو الشائع يجاب بأن التقييد بمواضع الحرث يدفع ذلك .

فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبيرة قال : « بينا أنا ومجاهد جالسان عند ابن عباس رضى الله تعالى عنها إذ أتاه رجل فقال : ألا تشفينى من آية المحيض ؟ قال : بلى ! فقرأ « ويستلونك عن المحيض - إلى - فأتوهن من حيث أمركم الله » فقال ابن عباس : من حيث جاء الدم ، من ثم أمرت أن تأتى . فقال : كيف بالآية « نساء كم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم » ؟ فقال : ويحك ! وفى الدبر من حرث ؟ لو كان ماتقول حقاً لكان المحيض منسوخاً إذا شغل من ههنا جثت من ههنا ، ولكن أنى سئتم من الليل والنهار » انتهى (١٠٨ : ٢) .

قول ابن عباس فى تفسير الآية هو الفقه والله ، فلا يعدل عنه : قلت : قول ابن عباس هو الفقه والله ، فلا يعدل عنه إلى غيره . وإنما أطلنا الكلام فى الباب لكونه مما تحير فيه أو لوا الألباب . والعلم لله الملك الوهاب . إن الله يجب التواين ويجب المتطهرين .

باب الإيمان

قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » الآية

معنى اللغو فى اليمين : روى أبو داود بسنده عن عطاء اللغو فى اليمين قال : قالت عائشة : إن رسول الله ﷺ قال : « اللغو فى اليمين هو كلام الرجل فى بيته : كلا والله ، وبلى والله » ثم قال أبو داود : رواه داود بن الفرات عن إبراهيم الصائغ عن عائشة موقوفاً ، ورواه الزهري وعبد الملك ومالك بن مغول كلهم عن عائشة موقوفاً أيضاً . قال ابن كثير : وكذا رواه ابن جريج وابن أبي ليلى عن عطاء عن عائشة موقوفاً . ورواه ابن جرير عن هناد عن وكيع وعبد الوابى معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فى قوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم » « لا والله ، وبلى والله » ثم رواه عن محمد بن حميد عن سلمة عن ابن إسحق

عن هشام عن أبيه عنها وبه عن ابن إسحق عن الزهري عن القاسم عنها (فالصحيح فيه الوقف على عائشة دون الرفع) .

وقال ابن أبي جاتم : حدثنا أبي ثنا أبو صالح كاتب الليث ثنى ابن لمية عن أبي الأسود عن عروة قال : كانت عائشة تقول : « إنما اللغو في المزاولة والهلزل ، وهو قول الرجل : لا والله ، وبلى والله . فذاك لا كفارة فيه ، إنما الكفارة فيما عقد عليه قلبه أن يفعله ثم لا يفعله » (عدم وجوب الكفارة في هذا اليمين اللغو متفق عليه ، وكذا وجوب الكفارة في المنعقدة ؛ وإنما الكلام في لزوم الإثم وعلمه ، فعندنا بإثم فيه لكونه داخلا تحت قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » يريد به كثرة الحلف ، وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى ، وابتذال اسمه في كل حق وباطل . روى نحوه عن عائشة « من أكثر ذكر شئ فقد جعله عرضة » . وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله : « ولا تطع كل حلاف مهين » قاله الجصاص . وروى ابن جرير بسند حسن عن عائشة في قوله : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » قالت : « لا تحلفوا بالله وإن برئتم » (٢ : ٢٣٩) . وإذا كانت الآية محتملة لمعنيين وليس متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا ، فتكون مفيدة لحظر ابتذال اسم الله تعالى باليمين في كل شئ حقا كان أو باطلا ، ويكون مع ذلك محظورا أن يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والإصلاح وإن لم يكثر . قاله الجصاص أيضا) .

قال ابن أبي حاتم : قرئ على يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أخبرني الثقة عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها كانت تتأول هذه الآية - يعنى قوله : « لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم » - وتقول : « هو الشئ يحلف عليه أحدكم لا يريد منه إلا الصدق فيكون على غير ما حلف عليه » . ثم قال : وروى عن أبي هريرة ، وابن عباس في أحد قوليه ، وسليمان بن يسار ، وسعيد بن جبيرة ، ومجاهد في أحد قوليه ، وإبراهيم النخعي في أحد قوليه ، والحسن

وزرارة بن أوفى ، وأبى مالك ، وعطاء الخراساني ، وبكر بن عبد الله ، وأحد
قولى عكرمة ، وحبيب بن أبى ثابت ، والسدى ، ومكحول ، ومقاتل ، وطائس
وقتادة ، والربيع بن أنس ، ويحيى بن سعيد ، وربيعة نحو ذلك (قالت : وهو قول
أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم) .

قال ابن أبى حاتم : وروى عن عائشة القولان جميعا ، حدثنا عصام بن رواد
أبنا آدم حدثنا شيبان عن جابر عن عطاء بن أبى رباح عن عائشة قالت :
« هو قوله : لا والله وبلى والله ، وهو يرى أنه صادق ولا يكون كذلك » انتهى
(١ : ٢٦٧) . فن روى عنها « أنه قول الرجل : لا والله ، وبلى والله » مطلقا ،
فقد اختصر الرواية وهو مقيد عندها بما إذا قال ذلك وهو يرى أنه صادق كما
ورد التصريح به فى تلك الروايات ، وزيادة الثقة مقبولة .

المراد بما كسبت قلوبكم اليمين الغموس : وإذا تقرر ذلك فعنى قوله :
« ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » هو أن يخلف على الشئ وهو يعلم أنه
كاذب . قاله ابن عباس ، ومجاهد ، وغير واحد كما فى ابن كثير أيضا .
وليس إلا اليمين الغموس . والمراد بالمؤاخذة هى الأخروية ، بناء على أن
دار المؤاخذة هى الآخرة ، وأن المطلق ينصرف إلى الكامل ، وقرنت هذه المؤاخذة
بالكسب إذ لا عبرة للقصد وعلمه فى وجوب الكفارات . ولا شك أنه بمجرد
اليمين بدون الحنث لا تتحقق المؤاخذة فى المعقودة ، فلا يمكن إجراء « ما كسبت »
على عمومها ، فلا بد من تخصيصه بالغموس .

آية اليمين ساكتة عما لا قصد فيه أصلا : فيتحصل من هذه الآية المؤاخذة
الأخروية فى الغموس ، ولا دليل فيها على وجوب الكفارة فيه خلافا للشافعى ،
وعدم المؤاخذة الأخروية فى اللغو مما فيه قصد بظن الصديق . وهى ساكتة عما
لا قصد فيه أصلا ويجرى على اللسان بلا قصد فإن كان خطأ أو نسيانا فلا إثم
فيه لكون الخطأ والنسيان عفوا ، وإن كان بطريق العادة فهو مذموم وصاحبه

آثم لدخوله في قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » على تأويل كما مر .

وحمل أبو حنيفة المواخلة في آية المائدة على الدنيوية (١) وهي الكفارة بقرينة قوله سبحانه فيها : « فكفارته إلخ » ؛ وقوله تعالى : « بما عقدتم » على المعقودة ؛ لأن المتبادر من العقد ربط الشيء بالشيء ، وهو ظاهر في المعقودة . والمراد باللغو في تلك الآية هو المراد في الآية الأولى ، وإنما كرره للدلالة على نفي الكفارة فيه كما لا إثم فيه . وبالجملية فلم تتعرض الآيتان صريحا إلا للثلاثة أقسام من اليمين : أحدها اللغو الذي لا قصد فيه إلى الكذب بل إلى الصدق . والثانية الغموس التي فيها قصد إلى الكذب ، وفيها المواخلة الأخروية فقط . والثالثة المنعقدة ، وفيها الكفارة ، ولا تكون إلا على أمر مستقبل كما هو مقتضى ربط الشيء بالشيء . وحمل الشافعي قوله : « بما كسبت قلوبكم » وقوله : « بما عقدتم الأيمان » على كسب القلب - من عقدت على كذا عزمتم عليه - فأوجب الكفارة في الغموس ، وحمل المطلقة على المقيدة ، وفسر اللغو بما لا قصد فيه .

ولا يخفى ما فيه ، فإنه يستلزم ثبوت المواخلة الأخروية في المنعقدة ، ولا مواخلة فيها قبل الحنث إجماعا ، وأما بعده فإنما يؤخذ بالكفارة ، فإن كفر عنها فلا إثم ، ويستلزم المواخلة في يمين اللغو التي وجد فيها قصد بظن الصدق ، ولا مواخلة فيها إجماعا . وأما تفسير أبي حنيفة ففيه إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده ، وحمل العقد على ما يتبادر منه عرفا وشرعا - وهو ربط الشيء بالشيء لا ربط القلب - نعم ! يبقى اليمين الذي لا قصد معه واسطة غير معلوم الاسم والرسم ، ولا بأس بذلك ، فإن قوله تعالى : « بما كسبت قلوبكم » مفسر بالقصد

(١) أي المواخلة الشرعية الدنيوية ، فلا يرد ما في المظهرى : إن كونها دنيوية يقتضى كونها من حقوق العباد وإنما هي حق الله تعالى ، حتى لا تنقض من تركه الميت ما لم يوص بها . قلنا : المراد كونها مواخلة شرعية في الدنيا ، فلا يلزم كونها من حقوق العباد ، فافهم .

إلى الكذب إجماعاً لا بطلان القصد فإن القصد إلى الصدق لا مواخذة فيه . وإذا كان كذلك كان اللغو مفسراً بما لا قصد فيه إلى الكذب بل إلى الصدق ؛ لا بما لا قصد فيه مطلقاً ، ولا بد من الوساطة بينها مسكوتاً عنها ههنا ومبيناً حكمها في النصوص الأخرى التي قد أشرنا إليها .

الرد على صاحب روح المعاني في جعله اللغو عاماً لما لا قصد فيه مرة وللغموس أخرى : وبهذا اندحس ما في الروح : إن اللائق بالنظم أن يكون « ما كسبت » مقابلاً للغو من غير واسطة بينها انتهى . فإن كون ما كسبت مقابلاً للغو وكون ذلك لائقاً بالنظم مسلم ، وهما متقابلان على تفسير أبي حنيفة : لأن ما كسبت مفسر بما فيه القصد إلى الكذب واللغو بما فيه القصد إلى الصدق وهما متقابلان بالتضاد ؛ وأما أن اللائق بالنظم أن لا يكون بينها واسطة فممنوع ، فإن ذلك إنما يليق بكلام المصنفين لا بكلام المحاكمين . فإن الحصر العقلي المنطوق ليس من محاسن الكلام في شيء ، ولا هو مما يعتنى به أهل البلاغة في كلامهم . ولو كان ذلك لائقاً بالنظم ههنا كان لائقاً به في آية المائدة أيضاً : فيكون اللغو فيها مفسراً بما عدا المنعقدة من الغموس وغيره ، وهذا وإن ذهب إليه من غلب عليه المقول وكصاحب روح المعاني وأمثاله ولكنه مما يستهجنه أهل البلاغة من الفصحاء ، وكيف يستحسن أن يكون اللغو مقابلاً للغموس ، وضده في آية وشاملاً له في أخرى ؟ فالحق ما قلنا : إن الآيتين لم تتعرضا إلا للأقسام الثلاثة من اليمين واللغو مفسر فيها بمعنى واحد ، وأما ما لا قصد فيه أصلاً فداخل في قوله : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » مرة وفي قوله : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا » أخرى ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فتدبر فإنه نفيس إن شاء الله تعالى .

تفسير مالك للغو كتفسير أبي حنيفة : وقال مالك في الموطأ : أحسن ما سمعت في هذا : إن اللغو الحلف على الشيء يستيقن أنه كذلك ، ثم يوجد على غير

ذلك . وبه قال أحمد . وحديث عائشة « إنه قول الرجل : كلا والله ، وبلى والله » إما محمول على الاختصار كما مر ، أو على الخاطى الذى يسبق الحلف على لسانه من غير قصد كما فى فتح القدير . وهو معنى ما رواه محمد فى الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها فى اللغو قالت : « هو كل شئ يصل به الرجل كلامه لا يريد يمينا » لا والله ، وبلى والله ، وما لا يعقد عليه قلبه » (فقلوه : « وما لا يعقد عليه قلبه » ظاهر فى كونه صادرا من غير قصد خطأ) قال محمد : وبه تأخذ . ومن اللغو (١) أيضا الرجل يحلف على الثنى يرى أنه على ما حلف عليه فيكون على غير ذلك ، فهذا أيضا من اللغو ، وهو قول أبى حنيفة انتهى .

لا كفارة فى الغموس إجماعا : وذكر أبو عمر فى التمهيد أن عامة العلماء على مذهب ابن مسعود فى أنه لا كفارة فى الغموس . وفى الإشراف لابن المنذر : قال الحسن : إذا حلف على أمر كاذبا يتعمده فليس فيه كفارة ، وبه قال مالك ، والأزاعى ، والثورى ، ومن تبعهم من أهل المدينة والشام والعراق ، وأحمد ، وإسحق ، وأبو ثور ، وأصحاب الحديث ، وأصحاب الرأى . وقال الشافعى : فيها الكفارة .

(١) ولو سلمنا أن معناه ما يصل الرجل به كلامه تأكيدا على العادة لا بإرادة اليمين - كما هو مذهب الشافعى رحمه الله - يكون اللغو مفسرا عند محمد بما لا قصد فيه إلى الكذب بأن لا يكون فيه قصد ، أو يكون بظن الصدق ، « وما نسب » بما فيه قصد إلى الكذب ، فلا يبقى اليمين الذى لا قصد معه واسطة بينهما . ويؤيده ما أخرجه ابن جرير عن الحسن أنه عليه السلام مر يقوم ينتضلون ومعه بعض أصحابه ، فرمى رجل من القوم فقال : أصبت والله ، أخطأت والله . فقال الذى معه : حنث الرجل يا رسول الله ، فقال : « كلا ! أيمان الرماة لغو ، لا كفارة فيها ولا عقوبة » انتهى . وهذا مرسل كما تراه . وأبو حنيفة حمله على الأيمان التى تكون على الظن ، بدليل أن أيمان الرماة بالقصد إلى الكذب ليست من اللغو إجماعا ، فلا بد من التخصيص ، فحنث نخصه بما يكون على الظن فافهم .

ولا نعلم خبراً يدل على ذلك، والكتاب والسنة دالة على الأول. اليمين التي يقطع بها مال حرام أعظم من أن تكفر. انتهى من الجوهر النقي (٢ : ٢٣٣) .

لا كفارة في اللغو مطلقاً : وقال في التمهيد : قال المروزي : إن كان الحالف أنه فعل أو لم يفعل عند نفسه صادقاً يرى أنه على ما حلف فلا إثم عليه عند مالك ، وسفيان ، وأصحاب الرأي ، وأحمد . وقال الشافعي : لا إثم عليه ، وعليه الكفارة (إذا تبين كذبه) . قال المروزي . وليس قول الشافعي في هذا بالقوى . انتهى منه أيضاً (٢ : ٣٣٥) .

وقال ابن قدامة في المغني : لغو اليمين هو أن يحلف على شيء يظنه حقاً فيبين بخلافه فلا كفارة فيها . وأكثر أهل العلم على أن هذه اليمين لا كفارة فيها قاله ابن المنذر . يروى هذا عن ابن عباس ، وأبي هريرة ، وأبي مالك ، وزرارة بن أوفى ، والحسن ، ومالك ، وأبي حنيفة ، والثوري . ومن قال : هذا لغو اليمين : مجاهد ، وسليمان بن يسار ، والأوزاعي ، والثوري ، وأبو حنيفة وأصحابه . وأكثر أهل العلم على أن لغو اليمين لا كفارة فيه .

وقال ابن عبد البر : أجمع المسلمون على هذا . وقد حكى عن البخعي في اليمين يظنه حقاً فيبين بخلافه أنه من لغو اليمين ، وفيه الكفارة ، وهو أحد قول الشافعي . وروى عن أحمد أن فيه الكفار وليس هو من لغو اليمين ، لأن اليمين بالله وجدت مع المخالفة فأوجب الكفارة ، كاليمين على المستقبل . ولنا قول الله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم » وهذه منه ، ولأنها يمين غير منعقدة فلم تجب فيها كفارة ، ولأنه غير قاضد للمخالفة فأشبه ما لو حلف ناسياً . وفي الجملة لا كفارة في يمين على ماض ، لأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : ما هو صادق فيه فلا كفارة فيه إجماعاً ، وما تعدد الكذب فيه فهو يمين الغموس لا كفارة فيها لأنها أعظم من أن تكفر ، وما يظنه حقاً فيبين بخلافه فلا كفارة فيها لأنها من لغو اليمين .

وقال الثوري في جامعه : الأيمان أربعة : عيمان يكفران : وهو أن يقول الرجل : والله لا أفعل فيفعل ، أو يقول : والله لأفعلن ثم لا يفعل . وعيمان لا يكفران : أن يقول : والله ما فعلت وقد فعل ، أو يقول : والله لقد فعلت وما فعل . انتهى (١١ : ٨٢) . قلت : رواه البيهقي في سننه عن عبثر عن ليث عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال : « الأيمان أربعة إلى آخره » ثم قال : رواه الثوري عن ليث عن زياد بن كليب عن إبراهيم عن قوله وهو أشبه . قال ابن الترمذي : بل الأول أشبه ، لأن عبثر ثقة روى له الجماعة ، وقد زاد في السند ويشهد له ما ذكره البيهقي بعد من رواية أبي العالبة عن ابن مسعود . انتهى من الجوهر النقي (٢ : ٢٣٣) . وفيه تصريح بأن الكفارة إنما هي في اليمين المعقودة على مستقبل يمكن فيه البر والحنث ؛ لا في الغموس لأنها ليست كذلك . لأنها على ماض ليس فيه أمر ينتظر فيه الحنث أو البر .

دليل قول الجمهور : إن الغموس لا كفارة فيها : وقال الجصاص : وما يدل على أن الغموس لا كفارة فيها قوله تعالى : « إن الذين يشتركون به عهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة » . فذكر الوعيد فيها ولم يذكر الكفارة ، فلو أوجبنا فيه الكفارة كان زيادة في النص . وذلك غير جائز إلا بنص مثله . وروى عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال : « من حلف على يمين وهو فيها آثم فاجر ليقطع بها مالا لقي الله وهو عليه غضبان » . (قال : فأنزل الله تصديق ذلك » إن الذين يشتركون به عهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا إلى آخر الآية » رواه البخاري وغيره) . فذكر النبي ﷺ المأثم ولم يذكر الكفارة فدل على أن الكفارة غير واجبة من وجهين : أحدهما أنه لا تجوز الزيادة في النص إلا بمثله : والثاني أنها لو كانت واجبة لذكرها كما ذكرها في اليمين المعقودة في قوله عليه السلام : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير منها ، وليكفر عن يمينه » . رواه عبد الرحمن بن سمرة وأبو هريرة وغيرهما انتهى (١ : ٤٥٤) .

الجواب عما ذكره الحافظ في الفتح من حجة الشافعي في إيجاب الكفارة في الغموس: وأما ما ذكره الحافظ في الفتح من حجة الشافعي قوله عليه السلام في هذا الحديث: « فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه » قال: فأمر من تعد الحنث أن يكفر ، فيؤخذ منه مشروعية الكفارة لمن حلف حائثا انتهى . ففيه أن الحديث ورد فيمن سبق منه يمين منعقدة يجب عليه الكفارة إذا حنث فيها بالنص ، ولما كانت على معصية أمره الشارع بالحنث فيها ، فعمد الحنث فيها مأمور ، وعمد الغموس منه عنه ، فكيف يقاس هذه على ذلك ؟ فافهم .

قال الحافظ في الفتح: وقد أخرج ابن الجوزي في التحقيق من طريق ابن شاهين بسنده إلى خالد بن معدان عن أبي المتوكل عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « ليس فيها كفارة ، يمين صبر يقطع بها مالا بغير حق » . وظاهر سنده الصحة لكنه معلول ، لأن فيه عننة بقية ، فقد أخرج أحمد من هذا الوجه فقال: في هذا السند: عن المتوكل أو أبي المتوكل . فظهر أنه ليس هو الناجي الثقة ، بل آخر مجهول (قلت: كلا ! فإن الشك في التسمية لا يستلزم الجهالة إذا ذكره آخر من غير شك) . وأيضا فالتن مختصر . ولفظه عند أحمد: « من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة - الحديث وفيه - ونجس ليس لها كفارة : الشرك بالله - وذكر في آخرها - ويمين صابرة يقطع بها مالا بغير حق » (قلت: الاختصار في المتن لم يزل من دأب المحدثين وليس هو من العلة في شيء) .

ونقل محمد بن نصر في اختلاف العلماء ، ثم ابن المنذر ، ثم ابن عبد البر (قلت : والطحاوي أيضا) اتفاق الصحابة على أن لا كفارة في اليمين الغموس . وروى آدم بن أبي أياس في مسند شعبة ، وإسماعيل القاضي في الأحكام عن ابن مسعود : « كنا نعد الذنب الذي لا كفارة له اليمين الغموس ، أن يحلف الرجل على مال أخيه كاذبا ليقطعه » . قال : ولا يخالف له من الصحابة (قلت : وأخرجه

البيهقي في سننه من طريق شعبة عن أبي التياح عن أبي العالية عن ابن مسعود (١٠ : ٣٨) وهذا سند صحيح .

الرد على ابن حزم في الباب : قال : وقد طعن ابن حزم صحة الأثر عن ابن مسعود . (قلت : وما ذا يفعل طعنه وقد احتج به آدم وإسماعيل القاضي وغيرهما ؟ وابن حزم قد يجهل المعروفين ، ويطعن الثقات المأمونين ، كما نهينا على ذلك في الإعلاء في غير ما موضع . ولو كان طعنه مؤثرا لذكره الحافظ مبينا مشروحا ، ولكنه طوى عنه كشحا لعلمه بطلانه ، وذكره مجملا مبها لثايد مذهبه حمية وتعصبا) .

قال : واحتج بإيجاب الكفارة فيمن تعمد الجماع في صوم رمضان وفيمن أفسد حجه ، قال : ولعلمها أعظم من بعض من حلف اليمين الغموس انتهى (١١ : ٤٨٤) . قلنا : لا نسلم أن ذلك أعظم من اليمين الغموس فإنها من أكبر الكبائر بنص الحديث كما ذكر الحافظ من قبل ، والجماع في رمضان أوفى الحج ليس من أكبر الكبائر ، وقد قال الله تعالى : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ، حنفاء لله غير مشركين به » . وأخرج أحمد ، والترمذي ، وابن جرير ، وابن المنذر ، وابن مردويه عن أيمن بن خريم قال : قام فينا رسول الله ﷺ خطيبا فقال : يا أيها الناس ، عدلت شهادة الزور إشراكا بالله - ثلاثا - ثم قرأ : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور » . وأخرج أحمد ، والبخاري ، ومسلم ، والترمذي عن أبي بكرة قال : قال رسول الله ﷺ : « ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟ قلنا : بلى يا رسول الله ، قال : الإشراك بالله ، وعقوق الوالدين - وكان متكئا فجلس فقال - ألا وقول الزور ، ألا وشهادة الزور ، فما زال يكررها حتى قلنا : ليته سكت » انتهى من الدر المنثور (٤ : ٣٥٩) .

باب الإيلاء

قوله تعالى : « للذين يؤولون من نسائهم تربص أربعة أشهر » الآية

قال الجصاص : الإيلاء في اللغة : الحلف ، هذا أصله ، وقد اختص في الشرع بالحلف على ترك الجماع الذي يكسب الطلاق بمضى العدة ، حتى إذا قيل : آلى فلان من امرأته عقل به ذلك انتهى . والجملة بمنزلة الاستثناء من قوله سبحانه : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فإن الإيلاء لكون أحد الأمرين لازماً له الكفارة على تقدير الحث من غير إثم والطلاق على تقدير البر مخالف لسائر الأيمان المكسوبة ؛ حيث يتعين فيها المؤاخظة بهما أو بأحدهما عند الشافعي . والمؤاخظة الأخروية عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه ، فكأنه قيل : إلا الإيلاء فإن حكمه غير ما ذكر .

من ترك الوطأ بلايمين . فلا شيء عليه : واستدل بتخصيص هذا الحكم بالمولى على أن من ترك الوطأ ضراراً بلا يمين لا يلزمه شيء . وما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت وهى تعظ خالد بن سعيد المخزومي - وقد بلغها أنه هجر امرأته - « إياك يا خالد وطول الحجر : فإنك قد سمعت ما جعل الله تعالى للمولى من الأجل » محمول على إرادة العطف والتحذير من التشبه بالإيلاء ، كذا في الروح (٢ : ١١٢) .

الإيلاء يختص بالزوجات : وفي قوله : « من نسائهم » دلالة على أن الإيلاء يختص بالزوجات دون الإماء ، كما هو مذهب الجمهور . قاله ابن كثير (١ : ٢٦٨) .

الإيلاء لا يختص بالغضب : واستدل بإطلاق قوله : « للذين يؤولون من نسائهم » على أن كل يمين منعت الجماع فهي إيلاء ، سواء كان في الغضب

ثُمَّ نَزَلَ بِهَا تَبَرُّؤُكُمْ مِنَ الْأَنْفُسِ أُولَئِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَكُمْ بَأْسٌ - لَأَنَّ اللَّهَ تَزَالُ أَنْزِلَ الْإِيمَانَ - طَائِفَةٌ مِنْكُمْ

وحامد ، وإسحق ؛ حيث يصير عندهم موليا في قليل المدة وكثيرها كما في الروح . ولنا ما رويناه في الصحيحين وقد مر ذكره ، وروى البخارى عن أنس قال : « آلى رسول الله ﷺ من نسائه فأقام في مشربة له تسعا وعشرين ليلة ثم نزل ، فقالوا : يا رسول الله ، آليت شهرا ! قال : فقال : إن الشهر يكون تسعة وعشرين » . ولم يكن في ذلك طلاق ولا عدة . وروى البيهقي عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « كان إيلاء أهل الجاهلية السنة والسنتين أو أكثر من ذلك ، فوقت الله عز وجل لهم أربعة أشهر ، فإن كان إيلاءه - وفي رواية يونس : فن كان إيلاءه - أقل من أربعة أشهر فليس بإيلاء » (٧ : ٣٨١) . وفيه دلالة على صحة الإيلاء بأربعة أشهر عند ابن عباس ، لقوله : « فوقت الله لهم أربعة أشهر » ولولا ذلك لم يكن للتوقيت معنى .

فأرواه البيهقي من طريق أبي يحيى عن ابن عباس أنه قال : « المولى الذى يحلف لا يقرب امرأته أبداً » لا يخالف مذهب أبي حنيفة ، لأنه يقول : يصير بهذا اللفظ موليا ويصير بغيره أيضا ، وإن أراد ابن عباس الحصر وأن من لا يحلف على الأبد لا يكون موليا فلحنفية لم يخالفوه في ذلك وحدهم ، بل الشافعى وعامة العلماء خالفوه ، فلا يصح حمله على معنى لم يذهب إليه أحد ، وهو خلاف ما روى عنه عطاء ، فافهم .

دليل صحة الإيلاء من الكافر ، والرد على ابن العربى : واستدل بعموم الآية على صحة الإيلاء من الكافر . وأما قول ابن العربى : ولكن لا عبرة بفعل الكافر حتى يقدم على فعله شرط اعتبار الأفعال وهو الإيمان ، كما لا ينظر في صلاته حتى يقدم شرطها انتهى . ففيه أن الإيمان هو شرط اعتبار العبادات دون المعاملات ، والإيلاء من حيث اشتماله على معنى الطلاق من المعاملات ، فيصح من الكافر كالنكاح والطلاق وغيرهما . وأما قوله : لأن زوجته إن قدرت مسلمة لم يصح بحال ، وإن قدرت كافرة فالنا ولهم ؟ وكيف ننظر في أنكحتهم ؟

انتهى . فنقول : إنهم إذا ترفعوا إلينا في باب النكاح والطلاق مثلا فادعت المرأة أن هذا زوجي ولى عليه النفقة ، أو أن هذا طلقني وهم يدينون بالطلاق ونحوه ، فعلينا أن ننظر في ذلك ونحكم بينهم بحكم الإسلام ، فكذلك إذا ادعت المرأة أن هذا حلف أن لا يقربني أربعة أشهر فصاعدا .

قال الجصاص : قد اختلف في إيلاء الذي فقال أصحابنا جميعا : إذا حلف بعثت أو طلاق إن لا يقربها فهو مول ، وإن حلف بصدقة أوجب لم يكن موليا ، وإن حلف بالله كان موليا في قول أبي حنيفة ولم يكن موليا في قول صاحبيه ، وقال مالك : لا يكون موليا في شيء من ذلك ، وقال الأوزاعي : إيلاء الذي صحيح ، ولم يفصل في شيء من ذلك ، وقال الشافعي : الذي كالمسلم فيما يلزمه من الإيلاء . قال الجصاص : لما كان معلوما أن الإيلاء إنما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذي يلزمه فوجب على هذا أن يصح إيلاء الذي إذا كان بالعق والطلاق ، لأن ذلك يلزمه كما يلزم المسلم ، وأما الصدقة والصوم والحج فلا يلزم إذا حنث . لأنه لا يصح منه فعل هذه القرب ، لأنه لا قرينة له ، ولذلك لم يلزمه شيء من ذلك في أحكام الدنيا . فوجب على هذا أن لا يكون موليا بحلفه بالحج والعمرة والصدقة والصوم إذ لا يلزمه بالجماع شيء ، فكان بمنزلة من لم يحلف . وأما إذا حلف بالله تعالى فإن أبا حنيفة جعله موليا وإن لم تلزمه الكفارة في أحكام الدنيا لأن حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهي على المسلم ، بدلالة أن تسمية الكتاني على الذبيحة يبيع أكلها كالمسلم ولو سمي الكافر باسم المسيح لم توكل ، فكذلك الإيلاء ، لأنه يتعلق به حكمان أحدهما الكفارة والآخر الطلاق ، فثبت حكم التسمية عليه في باب الطلاق .

الرد على من قال : لا يقع الإيلاء إلا باليمين بالله وحده : قال : ومن الناس من يزعم أن الإيلاء لا يكون إلا بالحلف بالله تعالى ، وأنه لا يكون بحلفه بالعق والطلاق والصدقة ونحوها . وهذا غلط من قائله ، لأن الإيلاء إذا كان

هو الحلف وهو حالف بهذه الأمور ولا يصل إلى جاعها إلا بعق أو طلاق أو صدقة يلزمه وجب أن يكون موليا كحلفه بالله ، لأن عموم اللفظ ينتظم الجميع انتهى ملخصا (١ : ٣٦٣) . وقال ابن العربي : قال قوم : لا يقع الإيلاء إلا باليمين بالله تعالى وحده . وبه يقول الشافعي في أحد قولي . وبناء على الحديث « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وقد بينا في مسائل الفقه أن الحديث إنما جاء لبيان الأولى لا لإسقاط ما سواه من الأيمان : بل في نص الحديث ما يوجب أنها كلها أيمان ، لقوله عليه السلام : « من كان حالفا » وإذا كان حالفا وجب أن تعتقد يمينه . والقول الثاني - وهو الصحيح - أن كل يمين ألزمها نفسه مما لم تكن قبل ذلك لازمة له على فعل أو ترك فهو بها مول ، لأنه حالف ، وذلك لازم صحيح شريعة ولغة . انتهى ملخصا (١ : ٧٥) .

دليل جواز الفيء بالقول إذا تعذر بالفعل : وقوله تعالى : « فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » الفيء في اللغة هو الرجوع إلى الشيء - ومنه قوله تعالى : حتى تفيئ إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوها بينها بالعدل » يعني حتى ترجع من البغي إلى العدل - وإذا كان الفيء الرجوع إلى الشيء اقتضى ظاهره أنه إذا حلف أن لا يجامعها ثم قال لها : « قد فئت إليك » وقد أعرضت عما عزمت عليه من المحجران باليمين « أن يكون قد فاء إليها ، سواء كان قادرا على الجماع أو عاجزا ، هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ ، إلا أن أهل العلم متفقون على أنه إذا أمكنه الوصول إليها لم يكن فيئه إلا الجماع ، قاله الجصاص . قال : والدليل على أنه إذا لم يقدر على جماعها في المدة كان فيئه باللسان قوله تعالى : « فإن فاءوا » وهذا قد فاء ، لأن الفيء الرجوع إلى الشيء وهو قد كان ممتنعا من وطئها بالقول - وهو اليمين - فإذا فاء بالقول فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول إلى ضده ، فتناوله العموم وأيضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطأ في المنع من البيئونة .

فإن قيل : إذا كان الفيء بالقول لا يسقط اليمين (فإنه متى ما وطئها لزمه

الكفارة) فواجب بقاء اليمين ، إذ لا تأسير للقيئ بالقول في إسقاطها . قلنا : هذا غير واجب ، لأنه يجوز بقاء اليمين وبطلان الإيلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق . ألا ترى أنه لو طلقها ثلثا بعد الإيلاء ثم عادت إليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ، ولم يلحقها بها طلاق ، وإن ترك وطئها . وكذلك لو أن رجلا قال لامرأة أجنبية : والله لا أقربك لم يكن إيلاء ، فإن تزوجها كانت اليمين باقية ، لو وطئها لزمته الكفارة ، ولا يكون موليا في حكم الطلاق ؛ فليس بقاء اليمين إذا علة في حكم الطلاق . وشرط أصحابنا في صحة القيئ بالقول وجود العذر في المدة كلها ، ومتى كان الوطأ مقدورا عليه في شيء من المدة لم يكن فيه عندهم إلا الجماع ؛ لأن القيئ بالقول قائم مقام الوطأ عند عدمه ، فلو قدر على الوطأ في المدة بطل حكم القيئ بالقول . انتهى ملخصا (١ : ٣٥٩) .

القيئ الجماع بالإجماع إذا لم يكن عذر : قال الموفق في المغني : والقيئة الجماع : ليس في هذا اختلاف بحمد الله تعالى . قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن القيئ الجماع . كذلك قال ابن عباس ، وروى ذلك عن علي وابن مسعود ، وبه قال مسروق ، وعطاء ، والنخعي ، وسعيد بن جبير ، والشافعي ، وأبو عبيد : وأصحاب الرأي إذا لم يكن عذر . وأصل القيئ الرجوع ، ولذلك يسمى الظل بعد الزوال فيثأ . لأنه رجع من المغرب إلى المشرق ، فسمى الجماع من المولى فيثة ، لأنه رجع إلى فعل ما تركه . ومن قال : يقيئ بلسانه إذا كان ذا عذر ابن مسعود ، وجابر بن زيد ، والنخعي ، والحسن ، والثوري ، والأوزاعي ، وعكرمة ، وأبو عبيد ، وأصحاب الرأي . وقال سعيد بن جبير : لا يكون القيئ إلا الجماع في حال العذر وغيره . ولنا أن القصد بالقيئة ترك ما قصده من الإضرار بما أتى به من الاعتذار ، والقول مع العذر يقوم مقام فعل القادر ، بدليل أن إشهاد الشفيع على الطالب بالشفعة عند العجز عن طلبها يقوم مقام طلبها في الحضور في إثباتها .

طريق الفقه بالقول : والفقيه بالتول أن يقول : متى قدرت جامعتهما . وحكى أبو الخطاب عن القاضي أن فيشة المذنب أن يقول : فنت إليك . وهو قول الثوري ، وأبي عبيد ، وأصحاب الرأي . والذي ذكره القاضي في المجرى ما ذكره الحرقى ، وهو أحسن ، لأن وعده بالفعل عند القدرة عليه دليل ترك قصد الإضرار ، وفيه نوع من الاعتذار ، وإنخيار بإزالته للضرر عند إمكانه ، ولا يحصل بقوله : فنت إليك شيء من هذا . انتهى (٧ : ٤٣٨) . قلت : لا نزاع في أن التفصيل أحسن : ولا نسلم أنه لا يحصل شيء من هذا بقوله : فنت إليك ؛ بل يحصل به إجمالا كل ما يحصل بقوله : متى قدرت جامعتهما تفصيلا . ولا يخفى أن قوله : فنت إليك ؛ أوفق بالنص : فلا بد من القول بكفائته ، فإن الزيادة على النص لا تجوز إلا بنص مثله فافهم .

الجواب عن قول من قال : لا تلزم الكفارة بالفقيه : واستدل بقوله تعالى : « فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » على أن المولى إذا فاء لا تلزمه الكفارة ، ويعتضد بما رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فتركها كفارتها » . وهو قول الشافعي في القديم . والذي عليه الجمهور . وهو الجديد من قول الشافعي أن عليه التكفير لعموم وجوب التكفير على كل حالف في الأحاديث الصحاح . قال أبو داود : والأحاديث عن النبي ﷺ كلها « فليكفر عن يمينه » وهي الصحاح انتهى . قاله ابن كثير (١ : ٢٦٨) . وقال الله تعالى : « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » . ولأنه حالف حانث في يمينه فلزمته الكفارة ، كما لو حلف على ترك فريضة ثم فعلها .

والمغفرة لا تنافي الكفارة ، فإن الله تعالى قد غفر لرسوله ما تقدم من ذنبه وما تأخر وقد كان يقول : « إني والله لا أحلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير وتحملتها » متفق عليه . قال الموفق في المغنى : وإذا فاء لزمته

الكفارة في قول أكثر أهل العلم . روى ذلك عن زيد ، وابن عباس ، وبه قال ابن سيرين ، والنخعي ، والثوري ، وقتادة ، ومالك ، وأهل المدينة ، وأبو عبيد وأصحاب الرأي ، وابن المنذر وهو ظاهر مذهب الشافعي . وله قول آخر : لا كفارة عليه . وهو قول الحسن . وقال النخعي : كانوا يقولون ذلك لأن الله تعالى قال : « فإن فاعوا فإن الله غفور رحيم » . قال قتادة : هذا قد خالف الناس يعني قول الحسن انتهى (٧ : ٥٣٤) .

قوله تعالى : « وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم »

تأويل الآية عند الحنفية : « فإن فاعوا » رجعوا في المدة « فإن الله غفور رحيم » لما حدث منهم من اليمين على الظلم ، وعقد القلب على ذلك بسبب الغيبة والكفارة . ويؤيده قراءة ابن مسعود « فإن فاعوا فيهن » . « وإن عزموا الطلاق » أى صمموا قصده ، بأن لم يفيثوا واستمروا على الإيلاء « فإن الله سميع » لإيلاءهم الذى صار منهم طلاقا باننا بمضى العدة « عليم » بغرضهم من هذا الإيلاء ، فيجازيهم على وفق نياتهم .

عزيمة الطلاق هى انقضاء الأربعة أشهر قبل الفتي ، فيقع به تطليقة بالنية : فعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر (١) قبل الفتي إليها ، فيقع بمضى

(١) قد ذكر الفقهاء وغيرهم فى مناسبة تأجيل المولى بأربعة أشهر الأثر الذى ذكره الإمام مالك فى الموطأ عن عبد الله بن دينار قال : خرج عمر بن الخطاب من الليل فسمع امرأة تقول :

تطاول هذا الليل وأسود جانبه وأرقنى أن لا خليل لأعبه

فسأل عمر ابنته حفصة رضى الله عنها كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها ؟ فقالت : ستة أشهر أو أربعة أشهر . فقال عمر : لا أحبس أحدا من الجياش أكثر من ذلك . وقال ابن إسحاق عن السائب ابن جبير مولى ابن عباس - وكان

أربعة أشهر تطلقه ، وهو مروى بأسانيد صحيحة عن عمر ، وعثمان ، وعلى وابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت (وهؤلاء سبعة ، فبطل ما حكاه البيهقي عن الشافعي رحمه الله أنه قول واحد أو اثنين من الصحابة) . وبه يقول ابن سيرين ، ومسروق ، والقاسم ، وسالم ، وأبو سلمة ، وقتادة ، وشريح القاضي ، وقبيصة بن ذؤيب ، وعطاء ، وسليمان بن طرخان التيمي ، وإبراهيم النخعي ، والربيع بن أنس ، والسدي . ثم قيل : لأنها تطلق بمضى الأربعة أشهر طلبة رجعية . قاله سعيد بن المسيب ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، ومحكول ، وربيع ، والزهرى ، ومروان بن الحكم . وقيل : لأنها تطلق طلقة بائنة . روى عن علي ، وابن مسعود ، وعثمان وابن عباس ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت . وبه يقول (عمر بن الخطاب ، فإن كل من جعل مضى المدة عزيمة الطلاق من الصحابة جعلها طلقة بائنة

قد أدرك أصحاب النبي ﷺ - قال : ما زلت أسمع حديث عمر أنه خرج ذات ليلة يطوف بالمدينة - وكان يفعل ذلك كثيرا - إذ مر بامرأة من نساء العرب مغلقة بابها تقول :

تطاول هذا الليل وأزور جانبه	وأرقى أن لا ضجيع ألاعبه
ألا عبه طورا وطورا كأنما	بدا قمرا في ظلمة الليل حاجبه
يسر به من كان يلهو بقربه	لطيف الحشالا محتويه أقاربه
فوالله لولا الله أنى أراقبه	لزعزع من هذا السرير جوانبه
ولكننى أخشى رقيبا مؤكلا	بأنفاسنا لا يفتر الدهر كاتبه
مخافة ربي والحياء يصدنى	ولأكرام بعلى أن تنال مراكمه .

ثم ذكر بقية ذلك كما تقدم أو نحوه . وقد روى هذا من طرق ، وهو من المشهورات ، قاله ابن كثير (١ : ٢٦٩) . قلت : وقد ورد في بعض طرقه « أربعة أشهر - من غير شك - » وهو الصواب . والله تعالى أعلم .

إلا ما روى عن سعيد بن المسيب وطائفة من التابعين ، لم يذهب إلى ذلك أحد من الصحابة على ما علمنا . وبه يقول (عطاء ، وجابر بن زيد ، ومسروق ، وعكرمة ، والحسن ، وابن سيرين ، ومحمد بن الحنفية ، وإبراهيم ، وقبيصة بن ذؤيب ، وأبو حنيفة ، والثوري ، والحسن بن صالح . وكل من قال : إنها تطلق بمضى الأربعة أشهر أوجب عليها العدة إلا ما روى عن ابن عباس وأبي الشعثاء أنها إن كانت حاضت ثلاث حيض فلاعده عليها ، وهو قول الشافعي ، قاله ابن كثير في تفسيره (١ : ٢٦٨) . وهذا باطل بالنص ، فإن الله تعالى يقول : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » أى بعد الطلاق ، فكيف تنقضى العدة قبل وقوع الطلاق ؟ ولا يقع إلا بمضى الأربعة أشهر ، فكيف تحسب الحيض التي حاضت في الأربعة من عدة الطلاق ؟ ولعل ذلك لم يصح عن ابن عباس . وقال مالك : ليس عليه شيء حتى يمضي أربعة أشهر فيوقف ، فإن فاء وإلا طلق ، فإن أبي عنها طلق عليه الحاكم . وهو المشهور عن الشافعي ، وبه يقول أحمد وإسحق .

حجة من ذال : يوقف المولى بعد مضي المدة : واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى : « فإن فاعوا فإن الله غفور رحيم » أن الفيئة بعد أربعة أشهر ، لذكره الفيئة بعدها بالفاء المقتضية التعقيب ، ثم قال : « وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم » ولو وقع بمضى المدة لم يحتاج إلى عزم عليه . وقوله : « سميع عليم » يقتضى أن الطلاق مسموع ولا يكون المسموع إلا كلاما ؛ ولأنها مدة ضربت له تأجيلا فلم يستحق المطالبة فيها كسائر الآجال ؛ ولأن هذه مدة لم يتقدمها إيقاع ، فلم يتقدمها وقوع كعدة العنة ، ومدة العنة حجة لنا فإن الطلاق لا يقع بمضيها . قال أحمد في الإيلاء : يوقف عن الأكابر من أصحاب النبي ﷺ عن عمر شيء يدل على ذلك (أشار إلى أنه ليس بصريح عنه) وعن عثمان وعلى ، وجعل يثبت حديث على (دل على أنه لم يثبت عن غيره عنده ،

وقد قدما أنه صح عن علي وقزع الطلاق بمضى المدة . وبه قال ابن عمر وعائشة (قلت : قد صح عن ابن عمر خلافه) . وروى ذلك عن أبي الدرداء (قلت : لا عبرة بالرواية ما لم تصح) . وقال سليمان بن يسار : كان تسعة عشر رجلا من أصحاب محمد ﷺ يوقفون في الإيلاء . وقال سهيل بن يسار : سألت اثني عشر من أصحاب النبي ﷺ فكلهم يقول : يوقف : فإن فاء وإلا طلق . كلنا في المعنى (٧ : ٥٢٨) .

الجواب عن حجة هؤلاء : وأجيب عن الأول بأن الفاء للتعقيب في الذكر ، ولو سلم فالفاء يقتضى أن يكون القمي عقيب اليمين ، لأنه جعل القمي عقيب اليمين ، والمعنى : فإن فاءوا بعد الإيلاء ، لأنه جعل القمي لمن له تربص أربعة أشهر . ويدل على أن المراد القمي عقيب الإيلاء في المدة اتفاق الجميع على صحة القمي فيها ، فدل على أنه مراد فيها ، فصار تقديره : فإن فاءوا فيها ، وكذلك قرئ في حرف عبد الله بن مسعود . فحصل القمي مقصورا عليها دون غيرها ، وبمضى المدة يفوت القمي ، وإذا فات القمي حصل الطلاق ؛ ولولا أن القمي في المدة مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا القمي إلى قمي بعد مضيتها .

والقول بأن المراد القمي بعد المدة مع القول بأن القمي في المدة صحيح تبطل معه عزيمة الطلاق كهو بعدها : مناقضة في اللفظ ، كقولك : إنه مراد في المدة غير مراد فيها . وأيضا فقوله : « تربص أربعة أشهر » كقوله تعالى : « المطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء » فلما كانت البيونة واقعة بمضى المدة في تربص الأقراء وجب أن يكون كذلك جكم تربص الإيلاء ، من وجوه : أحدها أنا لو وقفنا المولى لحصل التربص أكثر من أربعة أشهر ، وذلك خلاف الكتاب ، ولو غاب المولى عن امرأته سنة أو سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطلب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت ، وذلك خلاف الكتاب . والثاني

أنه لما كانت البيونة واقعة بمضى المدة في تربص الأقراء وجب مثله في الإيلاء ، والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص في كل واحدة من المدتين . والثالث أن كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البيونة ، فلما تعلقت في إحداها بمضيها كانت الأخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه .

وأما قولهم : إن هذه مدة لم يتقدمها إيقاع فلم يتقدمها وقوع . قلنا : وكذلك اللعان ليس بصريح الطلاق ولا كناية عنه ، فيجب على قولكم أن لا تقع الفرقة حتى يفوق الحاكم ، ولا يلزمنا على أصلنا ، لأن الإيلاء يجوز أن يكون كناية عن الفرقة إذ كان قوله : لا أقربك يشبه كناية الطلاق ، ولما كان أضعف أمر من غيرها فلا يقع به الطلاق إلا بانضمام أمر آخر إليه - وهو مضى المدة - كما لا يقع في قوله : قد خيرتك ، وأمرك بيبك إلا بانضمام معنى آخر إليه - وهو اختيارها - بخلاف اللعان ، فلا دلالة فيه على معنى الكنابات بحال . وأيضا فإن اللعان مخالف للإيلاء من جهة أن حكمه لا يثبت إلا عند الحاكم ، والإيلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة . وبهذا المعنى فارق العنين أيضا لأن تأجيله متعلق بالحاكم ، والإيلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة . وأيضا فإن تقدير أجل العنين ليس في الكتاب ولا في السنة ؛ وإنما أخذ حكمه من قول السلف ، وهم الذين خيروها بمضى الحول قبل الوصول إليها ، ولم يوقعوا الطلاق قبل مضى المدة ، بخلاف مدة الإيلاء فلها مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها ، فالزائد فيها مخالف لحكمه .

وأما قولهم : إنه لما قال : « سميع عليم » دل على أن هناك قولاً مسموعاً ، وهو الطلاق . فباطل ، لأن السميع لا يقتضى مسموعاً ، لأن الله تعالى لم يزل سميعاً ولا مسموع ، ولو سلم لجاز أن يكون ذلك راجعاً إلى أول الكلام ، وهو قوله : « للذين يؤولون من نساءهم » فأخبر أنه سامع لما تكلم به عليم بما

أضمره وعزم عليه . قال الجصاص (١ : ٣٦٢) .

ترجيح قول أبي حنيفة في معنى الآية على قول غيره : وهذا أنسب بقوله سبحانه : « وإن عزموا الطلاق » حيث اكتفى بمجرد العزم ، بخلاف ما قاله الشافعية من أنه يحتاج إلى الطلاق بعد مضي المدة فإنه يحتاج إلى التقدير وبعده لا يحتاج إلى عزموا ، أو يحتاج إلى جعل عزم الطلاق كناية عنه . أي عن الطلاق . فما قيل من أن الآية بصريحها مع الشافعي ليس في محلة انتهى من الروح (٢ : ١١٢) :

قال الجصاص : ولما علمنا أن حكم الله في المولى أحد شيئين : إما الفئى وإما عزيمة الطلاق ، ومعلوم أن العزيمة إنما هي في الحقيقة عقد القلب على الشئ ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مضي المدة أولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف . لأن الوقف يقتضى إيقاع طلاق بالقول ، إما أن يوقعه الزوج . وإما أن يطلقها القاضى عليه على قول من يقول بالوقف . وإذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضى المدة أولى بمعنى الآية . لأن الله تعالى لم يذكر إيقاعا مستأنفا ، وإنما ذكر عزيمة ، فغير جائز أن نزيد في الآية ما ليس فيها .

^١ وبالجمله إن القائلين بالوقف يشبتون هناك معانى أخر غير مذكورة في الآية إذ كانت الآية إنما اقتضت أحد شيئين من فئى أو عزيمة طلاق ، ليس فيها ذكر مطالبة المرأة ، ولا وقف القاضى الزوج على الفئى أو الطلاق ، فلم يجوز لنا أن نلحق بالآية ما ليس فيها ، ولا أن نزيد فيها ما ليس منها . وقول مخالفيننا يودى إلى ذلك ، وقولنا يوجب الاختصار على حكم الآية من غير زيادة فيها ، فكان أولى ٥

ومعلوم أيضا أن الله تعالى إنما حكم في الإيلاء بهذا الحكم لإيصال المرأة إلى حقها من الجماع . أو الفرقة ، على معنى قوله تعالى : « فإمسك بمعروف

أوتسريح بإحسان». ومن قال بالوقف يقول : إن لم يفتى أمر بالطلاق ، فإذا طلق لا يخلو من أن يجعله طلاقا بائنا أو رجعيا ، فإن جعله بائنا فإن صريح الطلاق لا يكون بائنا عند أحد فيما دون الثلاث ، وإن جعله رجعيا فلا حظ للمرأة في ذلك لأنه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت . فلا معنى لإلزامه طلاقا لا تملك به المرأة بضعها وتصل به إلى حقها . وبهذا ظهر فساد قول من قال : إنه تقع بمضى المدة تطليقة رجعية . وأيضا فإن سائر الفرق الحادثة في الأصول من غير تصريح فإنها توجب البينونة ، فلما لم يكن من المولى تصريح بإيقاع الطلاق وجب أن يكون بائنا . انتهى ملخصا (١ : ٣٦٣) .

العجب من الشيخ ابن العربي حيث أعرض عن الحجج القوية للحنفية وذكر عنهم حجة ضعيفة : والعجب من الشيخ ابن العربي حيث طوى كشحا عن ذكر هذه الوجوه القوية التي ذكرها الجصاص ، واقتصر في حجة الحنفية على ما سمع من بعض العلماء في المدرسة النظامية أن أصحاب أبي حنيفة قالوا : كان الإيلاء طلاقا في الجاهلية فزاد فيه الشرع المدة والمهلة ، فأقره طلاقا بعد انقضائها . انتهى (١ : ٧٦) . وهذه الحجة لم أر أحدا من أصحابنا عرج عليها ؛ وإنما الحجة عندهم في أقوال جماعة من الصحابة الثابتة عنهم بأسانيد صحيحة مع ما ذكرنا من الوجوه النظرية المرجحة لكون مضى المدة عزيمة الطلاق ولكون الفتي مقصورا على الأربعة أشهر . فتدبر وتذكر ، وكن من الشاكرين .

وأما قول أحمد : إنه - أي الوقف - قول تسعة عشر أو اثني عشر من الصحابة ؛ فقد ذكرنا عن جماعة ممن ذكرهم بخلاف ذلك . ولا عبرة بكثرة العدد إذا كان قولنا هو قول ثلاثة من الخلفاء عمر وعثمان وعلي ، وهو المحفوظ عن ابن مسعود رضي الله عنهم . ومن أراد البسط في تحقيق الأسانيد فليراجع الجوهر النقي وإعلاء السنن ، والحمد لله ذي الطول والفضل والمزن .

الاستدلال بآية الإيلاء على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث والرد على ابن العربي : قال الجصاص : وما تفيد هذه الآية من الأحكام ما استدل به منها

محمد بن الحسن على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث ، فقال : لما حكم الله للمولى بأحد حكيمين من فئتي أو عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الإيلاء بغير فئتي ولا عزيمة طلاق ، لأنه إن حنث لا يلزمه بالحنث شيء ، ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شيء لم يكن مولى ، وفي جواز تقديم الكفارة إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله ، وذلك خلاف الكتاب . والله أعلم بالصواب (١ : ٣٦٤) .

واندحض بذلك ما ذكره ابن العربي في الأحكام له : قال علماءنا : إذا كفر المولى سقط عنه الإيلاء ، وفي ذلك دليل على تقديم الكفارة على الحنث في المذهب ، وذلك إجماع في مسألة الإيلاء ، ودليل على أبي حنيفة في غير مسألة الإيلاء ، إذ لا يرى جواز تقديم الكفارة على الحنث انتهى (١ : ٧٧) . فقد عرفت أن ذلك ليس بإجماع في مسألة الإيلاء ؛ وإنما يقول بذلك من قال بتقديم الكفارة على الحنث ، ومن لم يقل بذلك لا يقول بسقوط الإيلاء بالتكفير قبل الحنث ؛ بل يرى ذلك خلاف حكم الله للمولى بأحد حكيمين وأنه يستلزم إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله وهو غير جائز . فكانت الآية دليلاً للحنفية على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث في غير مسألة الإيلاء أيضاً ، فافهم .

باب المدة

قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » الآية

هذه الآية من أشكال آية في القرآن وأعزلها في الأحكام ، تردد فيها علماء الإسلام ، واختلف فيها الصحابة قديماً وحديثاً والأئمة الأعلام ، ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها ولكنه وكل ذلك البيان إلى إجتهد العلماء واستنباط الفقهاء ، ليظهر فضل المعرفة في الدرجات الموعود بالرفع فيها ، وقد أطال الخلق فيها النفس فما استضاءوا بقيس ، وبعد ذلك :

دلائل تأويل القرء بالحيض : فاعلم أن السلف قد اختلفوا في المراد بالقرء ، فقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وأبو موسى . هو الحيض ، وقالوا : هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة (أى حقيقة أو حكما) . وروى وكيع عن عيسى الحافظ (١) عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب محمد ﷺ ، الخبير فالخير ، منهم : أبو بكر ، وعمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، قالوا : الرجل أحق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة . وهو قول سعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب . وقال ابن عمر ، وزيد بن ثابت ، وعائشة : إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها . قالت عائشة : « الأقرء الأطهار » . وروى عن ابن عباس رواية أخرى أنها إذا دخلت في الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ، ولا تحل للأزواج حتى تغتسل . قاله الجصاص (١ : ٣٦٤) .

قال مالك في الموطأ : عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها نقلت حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر حين دخلت في الدم من الحيضة الثالثة ، فذكرت ذلك لعمة بنت عبد الرحمن ، فقالت : صدق عروة . وقد جادلها في ذلك ناس فقالوا : إن الله تعالى يقول في كتابه : « ثلاثة قروء » ، فقالت عائشة : « صدقم ، وتدرؤن ما الأقرء ؟ إنما الأقرء الأطهار » انتهى . قلت : وفيه ما يدل على أن القرء كان عند الناس كافة غير عائشة هو الحيض حتى جادلوها في ذلك ، ولا ننكر وقوع اسم القرء على المعنيين من الحيض والطهر ، ولكن الكلام في الترجيح ، ولا شك أن الراجح ما ذهب إليه الجمهور من أهل اللسان (٢) .

(١) كذلك في أحكام القرآن ، والصحيح عن عيسى الحنط ، كما في المحلى لابن حزم من طريق وكيع (١ : ٢٥٩) . وفي الموطأ لمحمد بن الحسن الإمام : عيسى بن أبي عيسى الحياط - بالمعجمة والتحتانية - وكان عيسى هذا خياطاً وحنطاً - بياح الحنطة - قال في التقريب : متروك ، من السادسة انتهى .

وروى الثوري عن منصور عن إبراهيم عن علقمة « أن امرأة جاءت إلى عمر رضي الله عنه فقالت : إن زوجي طلقني واحدة أو اثنتين ، ثم تركني حتى رددت بابي ، ووضعت مائي ، وخلعت ثيابي . فقال : قد راجعتك . فقال عمر رضي الله عنه لابن مسعود رضي الله عنه وهو إلى جنبه : ما تقول فيها ؟ قال : أرى أنه أحق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة ، وتحل لها الصلوة . فقال عمر : وأنا أرى ذلك » (رواه البيهقي في سننه ٧ : ٤١٧ وسنده صحيح) .

ومحمد في الموطأ عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عمر (ص : ٢٦٨) . ومن طريق الشافعي أنا سفيان عن الزهري عن ابن المسيب أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : « إذ طلق الرجل امرأته فهو أحق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة في الواحدة والاثنتين » . ومن طريق عبد الرزاق أنا معمر عن زيد بن رفيع عن أبي عبيدة قال : « أرسل عثمان رضي الله عنه إلى أبي رضي الله عنه يسأله عن رجل طلق امرأته ثم راجعها حين دخلت في الحيضة الثالثة ، قال : إني أرى أنه أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وتحل لها الصلوة . قال : لا أعلم

(٢) قال الشاعر :

يا رب ذى ضغن على قارض له قروء كقروء الحائض
فأراد الحيض كما في المحلى (٩ : ٢٥٧) . وأما قول الأعشى :

أني كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزم عرائكا
مورثة مالا وفي الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نساكا

فليس بصريح في إرادة الأطهار لأن الوطأ عند انقطاع الحيض يحبل المرأة غالباً لرغبة المرأة عند ذلك في الجماع لخلو رحمها من الفضلات ، كما تشتبه المعدة الغلاء بعد الحلاء ، فيصح أن يقال : إنه أراد بالقروء الحيض ، فلئلا وإن لم تكن وقتاً للوطأ حين سيلانها فهي وقت له عند انقطاعها فافهم . ولعل ذلك أحسن مما ذهب إليه الزنجشري من حمل القروء على معنى العدة فتدبر .

عثمان رضي الله عنه إلا أخذ بذلك . (وهذا سند حسن صحيح . وزيد بن رفيع ذكره ابن حبان في الثقات وقال : كان مفتيها أي الجزيرة ، ورعا فاضلا . وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عنه فقال : إنه ما به بأس . قلت : سمع من أبي عبيدة ؟ قال : نعم . وقال في رواية الأثرم : ما علمت إلا خيرا . وقال أبو داود : جزى ثقة . وذكره ابن شاهين في الثقات ، كذلك في اللسان (٢ : ٥٠٧) . فلا يلتفت إلى تضعيف الدارقطني له ، ولا إلى قول النسائي : ليس بالقوى) .

ومن طريق وهب عن شعبة عن يونس عن الحسن عن عمر وعبد الله وأبي موسى رضي الله عنهم في الرجل يطلق امرأته فتحيض ثلاث حيض فيراجمها قبل أن تغتسل ، قال : « هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة » . (مراسيل الحسن صحاح عندنا كما مر في المقدمة) . ومن طريق ابن إسحق ناهج قال : قال ابن جريج : « ثلاثة قروء » عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال : « ثلاث حيض » (وهذا إسناد حسن) . ومن طريق عبد الرزاق أنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال : « الأقراء الحيض عن أصحاب محمد ﷺ » ؛ وأما قول ابن عمر رضي الله عنهما ، فإنما أخذه من زيد بن ثابت رضي الله عنه (وهذا سند صحيح مرسل . وفيه دلالة أن جمهور الصحابة على خلاف زيد بن ثابت وابن عمر في ذلك رضي الله عنهم . روى ذلك كله البيهقي في سننه ٧ : ٤١٨) .

القرء بمعنى الحيض في لغة النبي ﷺ : وما يدل على أن المراد بالقرء الحيض دون الطهر إن لغة النبي ﷺ (١) وردت بالحيض دون الطهر ، فوجب أن

(١) قال الموفق في المغني : إن المعهود في لسان اليهود في استعمال القرء بمعنى الحيض ، قال النبي ﷺ : « تدع الصلوة أيام أقرائها » رواه أبو داود ، وقال لفاطمة بنت أبي حبيش : « انظري ، فإذا أتى قرءك فلا تصلي ، وإذا مر قرءك فتطهري » ، ثم صلى ما بين القرء إلى القرء رواه النسائي . ولم يعهد في »

لا يكون معنى الآية إلا محمولا عليه ؛ لأن القرآن لا محالة نزل بلغته ﷺ ، وهو المبين عن الله عز وجل مراد الألفاظ المحتملة للمعاني ؛ ولم يرد لغته بالطهر ، فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر . قال ابن أبي شيبة : ثنا يزيد بن هارون أنا حجاج عن نافع عن سليمان بن يسار أن امرأة أتت أم سلمة تسأل لها رسول الله ﷺ عن المستحاضة ، فقال : « تدع الصلوة أيام أقرانها » (وباليتين لا تدع الصلوة في طهرها ، ثبت أن المراد بالأقراء الحيض) . وقد وقع لفظ الأقراء في رواية أخرى لابن عينة بسند جيد ، قال النسائي : أنا محمد بن المنفي ثنا سفيان عن الزهري عن عمرة عن عائشة « أن أم حبيبة كانت تستحاض ، فسألت النبي ﷺ ، فأمرها أن تترك الصلوة قدر أقرانها وحيضها » . وهذا من باب العطف (التفسيرى) إذا تغيرت الألفاظ (واتحد المعنى) كقوله : وألني قولها كذبا ومينا . وأخرج النسائي أيضا بسند رجاله ثقات عن عمرة عن عائشة أن أم حبيبة استحضت فذكرت شأنها لرسول الله ﷺ ، فقال : « لنظر قدر قرئها التي كانت تحيض لها » . ووقع أيضا لفظ الأقراء من غير وجه من رواية عروة عن عائشة . وأخرج أيضا النسائي وأبو داود بسند رجاله ثقات أن فاطمة بنت أبي حبيش شكت إلى رسول الله ﷺ فقال : « إن أذاك قرأك فلا تصلى ، فإذا مر قرأك فتطهري ثم صلى ما بين القرء إلى القرء » .

فظهر بهذا أن الأحاديث الصحيحة وقعت بلفظ الأقراء أيضا ، فسقط ما حكاه البيهقي عن الشافعي : ما حدث سفيان بن عيينة بهذا قط ؛ وإنما قال عن أبواب عن سليمان بن يسار عن أم سلمة أنه عليه السلام قال : « تدع الصلاة عدد الأيام والليالي التي كانت تحيض » أو قال : « أيام أقرانها » . قلنا : إن وقع في رواية ابن عيينة عن أيوب شك فرواية ابن علية ، وعبد الوارث ، وحاد بن زيد عن
 ه لسانه استعماله بمعنى الطهر في موضع ، فوجب أن يحمل كلامه على اليهود في لسانه انتهى (٩ : ٨٣ ، ٨٤) .

أبوب لاشك فيها ، ففيها كفاية . وحديث نافع الذي احتج به الشافعي اختلف عليه في إسناده ، واختلف عليه في لفظه أيضا ، فروى عنه « لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن » . وروى عنه بلفظ الأقراء كما مر عن ابن أبي شيبة في مسنده . وقد وقع لفظ القرء في أحاديث صحيحة كثيرة بمعنى الحيض ، وفي بعضها تصريح بأنها من لفظ النبي ﷺ .

وقال ابن حزم : ثبت أنه عليه السلام قال للمستحاضة : « إذا أتاك قرءك فلا تصلي » وأنه أمرها أن تترك الصلاة قدر أقرأها وحيضتها ، انتهى كلامه . وإذا ثبت لإطلاقه عليه السلام القرء على الحيض تعين حمل الآية على ذلك . انتهى من الجوهر النقي ملخصا .

قال ابن كثير : والقول الثاني : إن المراد بالأقراء الحيض ، فلا تنفضي العدة حتى تطهر من الحيضة الثالثة ، زاد آخرون : وتغتسل منها . قال الثوري : عن منصور عن إبراهيم عن علقمة - فذكر الأثر الذي ذكرناه عن عمرو بن مسعود - قال : وهكذا روى عن أبي بكر الصديق ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، وأبي الدرداء ، وعبد الله بن الصامت ، وأنس بن مالك ، وابن مسعود ، ومعاذ ، وأبي بن كعب ، وأبي موسى الأشعري ، وابن عباس (أسنده) عن أكثرهم ابن حزم في المحلى (١٠ : ٢٥٩) وسعيد بن المسيب ، وعلقمة ، والاسود ، وإبراهيم ، ومجاهد ، وعطاء ، وطاوس ، وسعيد بن جبير ، وعكرمة ، ومحمد بن سيرين ، والحسن ، وقتادة ، والشعبى ، والربيع ، ومقاتل بن حيان ، والسدي ، ومكحول ، والضحاك ، وعطاء الخراساني أنهم قالوا : « الأقراء الحيض » . وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وأصبح الروايين (١) عن الإمام أحمد بن

(١) قال الموفق في المغنى : قال القاضي : الصحيح عن أحمد أن الأقراء الحيض ، وإليه ذهب أصحابنا ، ورجع عن قوله بالأطهار فقال في رواية النيسابورى : « كنت أقول : إنه الأطهار ، وأنا أذهب اليوم إلى »

حنبلي ، وحكى عنه الأئرم أنه قال : الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون : « الأقرء الحيض » . وهو مذهب الثوري ، والأوزاعي ، وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة ، والحسن بن صالح بن حى ، وأبى عبيد ، وإسحق بن راهويه .

ويؤيد هذا ما جاء في الحديث الذى رواه أبو داود والنسائي من طريق المنذر بن المغيرة عن عروة عن فاطمة بنت أبى حبيش أن رسول الله ﷺ قال لها : « دعى الصلوة أيام أقرءك » . فهذا لوصح لكان صريحا فى أن القرء هو الحيض ، ولكن المنذر هذا قال فيه أبو حاتم : مجهول ليس بمشهور ، وذكره ابن حبان فى الثقات انتهى (١ : ٢٧) .

قلت : أراد أبو حاتم بقوله : مجهول أنه ليس بمشهور ، ولا يشترط فى صحة الحديث كون روايه مشهورا ، وإنما يشترط كونه ثقة ، ومنذر بن المغيرة هكذا ، فقد قال الذهبي فى الميزان : إن بعضهم قواه (٣ : ٢٠٠) . ومن قواه فقد عرفه ، والعارف مقدم على من لم يعرف ، ولم يذكره أحد بمرحلة ، فالحديث صحيح . وأيضا فإن هذا اللفظ قد ورد فى أحاديث كثيرة صحيحة ولم ينفرده المنذر هذا ، واعترف ابن حزم بثبوته كما تقدم ، فهو صريح فى أن القرء هو الحيض .

الرد على ابن حزم : وأما قوم ابن حزم : لم ننكر أن الحيض يسمى قرءا كما أنكم لا تنكرون أن الطهر يسمى قرءا ، وإنما اختلفنا فى أى ذلك هو المراد من قوله تعالى : « ثلاثة قرء » انتهى (١٠ : ٢٦١) . فرد عليه فإنه لما ثبت « أن الأقرء الحيض » . وقال فى رواية الأئرم : « كنت أقول : الأطهار ، ثم وقفت لقول الأكابر » انتهى (٢ : ٨٢) قلت : فلا يلتفت إلى ما حكاه ابن عبد البر أن أحمد رجع إلى أن القرء الأطهار ، فأصحاب الرجل أعرف به وبمذهبه من غيرهم .

إطلاق النبي ﷺ القرء على الحيض تعين حمل الآية على لغته ﷺ ، لأنه لم يثبت أنه ﷺ أطلق القرء على الطهر ولا مرة في الدهر .

الجواب عن حجة الخصم : وأما ما احتجوا به من حديث ابن عمر عند البخارى « أنه طلق امرأته وهى حائض ، فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها ويمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق ، فتلك العدة التى أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء » . قالوا : فأشار رسول الله ﷺ إلى الطهر وأخبر أنه العدة التى أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء ، فصح أن القرء هو الطهر انتهى . فلا يخفى ما فيه لأنه موقوف على جعل الإشارة للحالة التى هى الطر ، ولا يقوم عليه دليل ، فإن اللام فى « يطلق لها النساء » كاللام فى قوله تعالى : « فطلقوهن لعدتهن (١) » يجوز أن تكون بمعنى فى ، ولا تكون بمعنى قبل ؛ فقد صرح الرضى أن اللام فى نحو جئتك لغرة كذا هى المفيدة للاختصاص ، والاختصاص ههنا على ثلاثة أضرب : إما أن يختص الفعل بوقوعه فيه ، أو يختص به بوقوعه بعده ، أو يختص به لوقوعه قبله نحو الليلة بقيت . وفيما نحن فيه قرينة تدل على كونه قبله ، لأن التطلاق يكون قبل العدة لا مقارنا لها ، ويؤيده قراءة النبي ﷺ فى قبل عدتهن ، ومعنى الحديث : فتلك الحيض العدة التى أمر الله تعالى أن يطلق قبلها النساء ، لا أن يطلق فيها كما فهمه ابن عمر وأوقع الطلاق فى الحيض .

وقول الخطاين : الأقراء الأطهار لأنه ذكر : فتلك العدة بعد الطهر ، مجاب عنه بأن ذكره بعد الطهر لا يقتضى أن يكون مشارا إليه ، لجواز أن يكون ذكر الطهر للإشارة إلى أن الحيض المحفوف بالطهر يكون عدة .

(١) قال الموفق فى المغنى : فأما قوله تعالى : « فطلقوهن لعدتهن » فيحتمل أنه أراد قبل عدتهن ، إذ لا يمكن حمله على الطلاق فى العدة ، ضرورة أن الطلاق سبق العدة ، لكونه سببا والسبب يتقدم على الحكم فلا يوجد قبله ، والطلاق فى الطهر تطليق قبل العدة إذا كانت الأقراء الحيض انتهى (٩ : ٨٥) .

دليل آخر على أن القراء هو الحيض : وما يدل على أن القراء الحيض ما أخرجه أبو داود والترمذي (١) وابن ماجه والدارقطني عن عائشة عليها السلام أنه عليها السلام قال : « طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان » صرح بأن عدة الأمة حيضتان ، ومعلوم أن الفرق بين الحرة والأمة باعتبار مقدار العدة لا في جنسها ، فيكون بيانا لقوله تعالى : « ثلاثة قروء » . وكونه لا يقاوم ما أخرجه الشيخان في قصة ابن عمر رضى الله عنهما لضعفه ، لأن فيه مظاهرا ولم يعرف له سواء لا يخلو عن بحث ، أما أولا فلما غلبت أن ذلك الحديث ليس بنص في المدعى ، وأما ثانيا فلأن تعليل تضعيف (٢) مظاهر غير ظاهر ، فإن ابن عدى أخرج له حديثا آخر ، ووثقه ابن حبان ، وقال الحاكم : ومظاهر شيخ من أهل البصرة ، ولم يذكره أحد من متقدمي مشايخنا يجرح . فإذا إن لم يكن الحديث صحيحا كان حسنا .

تصحیح حدیث : عدة الأمة حيضتان : وما يصحح الحديث عمل

(١) ولا يرد عليه ما رواه الدارقطني من طريق زيد بن أسلم قال : سئل القاسم بن محمد عن عدة الأمة فقال : الناس يقولون : حيضتان ، وأنا لا نعلم ذلك في كتاب ولا سنة انتهى . وإسناده صحيح . قال الحافظ : هذا يبطل حديث مظاهر ، حيث روى هذا الحديث عن القاسم بن محمد . قلنا : كان القاسم يقول ذلك قبل أن يسمع من عائشة الحديث ، بدليل قوله : وأنا لا نعلم ذلك في كتاب ولا سنة . وحديث عائشة عن النبي ﷺ من السنة حتما . وهذا أظهر من أن يخفى على عاقل ولكن العصبية ذهبت بالحافظ عن الجمع بهذا الوجه ، فافهم .

(٢) قال الموفق في المغنى : فإن قالوا : هذا يرؤيه مظاهر بن أسلم ، وهو منكر الحديث . قلنا : رواه عبد الله بن عيسى عن عطية العوفي عن ابن عمر كذلك ، أخرجه ابن ماجه في سننه ، وأبو بكر الخلال في جامعه . وهو نص في عدة الأمة فكل ذلك عدة الحرة انتهى (٩ : ٨٤) .

العلماء على وفقه ، وقال الترمذى عقيب روايته : والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم . وفى الدارقطنى : قال القاسم وسالم : وعمل به المسلمون ، وقال مالك : شهرة الحديث تغنى عن سنده . كذلك فى الفتح . انتهى من الروح ملخصا .

وأىضا فللحديث طرق وشواهد كثيرة . قال ابن حزم فى المحلى : رويانا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « عدة الأمة حيضتان ، وعدة الحرة ثلاث حيض » انتهى (١٠ : ٢٥٨) . وهذا من أصح الأسانيد . ورواه ابن ماجه فى سننه من طريق عمر بن شبيب ثنا عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر مرفوعا نحوه سواء . وعمر بن شبيب وعطية مختلف فىهما ، وثقها بعضهم وتكلم فيها آخرون ، وحسن الترمذى لعطية غير ما حديث ، فالإسناد حسن . وأخرج الحاكم عن أبى عاصم عن مظاهر عن القاسم عن أبى عباس (١) عن النبي ﷺ : « طلاق الأمة ثنتان ، وقرعها حيضتان » . وقال : الحديث صحيح ، ولم يخرجها . وروى الشافعى أخبرنا سفيان بن عيينة عن محمد بن عبد الرحمن مولى أبى طلحة عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبة عن عمر قال : ينكح العبد امرأتين ويطلق تطليقتين ، وتعد الأمة حيضتين ، فإن لم تكن تحيض فشهري أو شهرا ونصفا . ومن طريق الشافعى رواه البيهقى فى المعرفة (٢ : ٣٢) . وهذا سند صحيح على شرط مسلم . وصححه الحفاظ فى التلخيص (ص - ٣٢٧) . قال ابن حزم : وروينا من طريق الزهرى عن قبيصة بن ذؤيب عن زيد بن ثابت مثل ذلك سواء سواء أى مثل قول ابن عمر : « عدة الأمة حيضتان ، وعدة الحرة ثلاث حيض » . وبهذا ظهر أن القائلين بكون الأقراء هى الأطهار قد رجعوا إلى قول الجمهور إنها الحيض ، أو يقال : إن الرواية عنهم متعارضة ، فتساقطت .

(١) ولا يعارضه ما رواه الحاكم وأبو داود وغيرهما من طريق يحيى بن أبى كثير أن عمر بن معتب أخبره أن أباهما أحسن مولى بنى نوفل أخبره أنه .

قال الجصاص : وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض ، وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعمالهما في أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة ، فأوجب ذلك صحته .

دليل آخر على أن القراء هو الحيض : ويدل عليه أيضاً حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال في سبايا أوطاس : « لا توطأ حامل حتى تستبرأ بحيضة » (رواه أبو داود ، والحاكم وقال : صحيح (١) على شرط مسلم ، وله طرق عديدة ذكرها الزيلعي ، فراجع) . ومعلوم أن أصل العدة موضوع للاستبراء ، فلما جعل النبي ﷺ استبراء الأمة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر ، إذ كل واحد منهما موضوع في الأصل لمعرفة براءة الرحم من الحمل .

« استفتى ابن عباس في مملوك كانت تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم عتقا بعد ذلك : هل يصلح له أن يخطبها ؟ قال : نعم ، قضى بذلك رسول الله ﷺ انتهى . فقد قال الخطابي : لم يذهب إلى ذلك أحد من العلماء فيما أعلم ، وفي إسناده مقال . وقال المنذرى : أبو الحسن هذا قد ذكر بخير وصلاح غير أن الراوى عنه عمر بن معتب قال ابن المديني : منكر الحديث . وقال : أيضاً مجهول ، لم يرو غير يحيى بن أبي كثير . وقال النسائي : ليس بالقوى . قال أبو نصر : منكر الحديث انتهى ملخصاً من العون .

(١) قال الموفق في المغنى : فإن قيل : لا نسلم أن استبراء الأمة بالحيضة ، وإنما هو بالطهر الذى قبل الحيضة ، كذلك قال ابن عبد البر ، وقال : قولهم : إن استبراء الأمة حيضة بإجماع ليس كما ظنوا ، بل جائز لها عتدنا أن تنكح إذا دخلت في الحيضة واستيقنت أن دمها حيض . كذلك قال إسماعيل بن إسحاق ليحيى بن أكثم حين دخل عليه في مناظرته إياه (قلت : وهذا ذهاب منه إلى أن القراء هو الانتقال من الطهر إلى الحيض ، وقد عرفت فساده وبطلانه بوجوه قد

دلالة القرآن على أن القراء هو الحيض : ويدل عليه أيضاً قوله تعالى :
 « واللاتي يشن من الحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » فأوجب
 الشهور عند عدم الحيض فأقامها مقامها ، فدل ذلك على أن الأصل هو الحيض ،
 كما أنه قال : « فلم تجددوا ماء فتميموا » علمنا أن الأصل هو الماء .

الرد على من قال : القراء هو الانتقال من الطهر إلى الحيض : وأما قول
 القائل : القراء هو خروج من طهر إلى حيض (كما ذكره صاحب الروح عن
 الشافعي ، وقال : هو القول القوي له) أو من حيض إلى طهر فهو قول فاسد
 من وجوه ، أحدها أن السلف اختلفوا في معنى قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن
 ثلاثة قروء » على وجهين فمنهم من قال : هي الحيض ، ومنهم من قال : هي
 الأطهار ، ولم يقل أحد منهم : إنه خروج من حيض إلى طهر أو من طهر إلى

« ذكرها الجصاص في الأحكام له » . قلنا : هذا يردده قول النبي ﷺ (أيضاً) :
 « لا توطأ حامل حتى تضع ، ولا حائل حتى تسبرأ بحبضة » (والحبضة هي
 المرة الواحدة الكاملة من الحيض لا مجرد الانتقال من الطهر إليها) . ولأن
 الاستبراء تعرف براءة الرحم ، وإنما يحصل بالحبضة لا بالطهر الذي قبلها ، ولأن
 العدة تتعلق بخروج خارج من الرحم ، فوجب أن تتعلق بالحيض كوضع الحمل .
 يحققه أن العدة مقصودها معرفة براءة المرأة من الحمل ، فتارة تحصل بوضعه ،
 وتارة تحصل بما ينفيه وهو الحيض الذي لا يتصور وجوده معه انتهى
 (٩ : ٨٤) :

ويدل على أن العدة إنما شرعت لأجل تعرف براءة الرحم قوله تعالى فيما
 بعد : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » وقد اتفقوا على أن المراد
 بما خلق الله في أرحامهن الحيض دون الطهر ، فلا يحصل التعرف إلا بالحيض ،
 فيكون عدتها ثلاث حيض . والعجب ممن فسر القراء بالطهر كيف ذهل عن
 قوله تعالى : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » ؟ فإنه كالصریح
 في تفسير القراء بالحيض . والله تعالى أعلم .

حيض ، فقول القائل عما وصفت خارج عن إجماع السلف . وكذلك أهل اللغة اختلفوا في معناه في أصل اللغة على أقوال ، ولم يقل أحد منهم ما يوجب احتمال انتقالها من حيض إلى طهر أو من طهر إلى حيض ، فيفسد من هذا الوجه أيضاً . ولو كان القرء اسماً للانتقال المذكور لوجب أن يكون سمي به في الأصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل إلى الانتقال من حيض إلى طهر ؛ إذ معلوم أنه ليس باسم موضوع لهذا المعنى في أصل اللغة ، وإما هو منقول من غيره ؛ فإذا لم يسم شيئاً من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا أنه ليس باسم له ، وأيضاً لو كان كذلك لوجب أن يكون انتقالها من الطهر إلى الحيض قرء ؛ ثم انتقالها من الحيض إلى الطهر قرء ثانياً ، ثم انتقالها من الطهر الثاني إلى الحيض قرء ثالثاً ، فتقضى عدتها بدخولها في الحيضة الثانية .

فإن قيل : الظاهر يقتضيه إلا أن دلالة الإجماع منعت منه ، لأنهم قد اتفقوا أنه لو طلقها وهي حائض لم يكن خروجها من حيض إلى طهر قرء معتداً به ، فثبت أن انتقالها من حيض إلى طهر غير مراد . قلنا : فكذلك قد اتفقوا على أن القرء إما هو الحيض أو هو الطهر ، ولم يقل أحد بأنه الانتقال من طهر إلى حيض أو بالعكس ، انتهى ملخصاً (١ : ٣٦٨) .

الرد على صاحب روح المعاني حيث قوى كلام الشافعية في الباب : وبهذا اندحض قول صاحب الروح : وبالجملية كلام الشافعية في هذا المقام قوى ، كما لا يخفى على من أحاط بأطراف كلامهم ، واستقرأ ما قالوه ، وتأمل ما دفعوا به أدلة مخالفينهم انتهى (٢ : ١١٥) . ولو أنه راجع كلام الجصاص لم يقل ما قال ، واعترف بأن كلام الحنفية أقوى ما يكون في هذا الباب . ولات حين مناص !

الجواب عن اعتبار الاغتسال ومضي وقت الصلاة زيادة على الأقرء : فإن قيل : قد اعتبرتم معشر أهل العراق ، معاني أخر غير الأقرء من الاغتسال أو مضي

وقت الصلاة ، والله تعالى إنما أوجب لعد بالأفراء وليس الاغتسال ولا مضمي وقت الصلاة في شيء . فلما لم نعتبر به لافر إلى هي عد عددا لكنا لم نتيقن انقضاء الحيض والحكم عصبه إلا بأحد معصي . لم كات بأما دون العشرة وهو الاغتسال استباحه الصلاة به ، فيكون طاهرا بالاتفاق . على ما روى حسن عمر و على وعدائه و عطاء السلف من بقاء الرجعة إلى أن يغسل أو يمسح عليها وقت الصلاة . فيلزمها فرضها فيكون لزوم فصرص الصلاة منابيا لقاء حكم الحيض . وهذا إنما هو كلام في مضي الحيض الثالثة وويروج الطهر منها . وليس ذلك من الكلام في المسئلة في شيء . ألا ترى أنا نقول : إذا كانت أمامها عشرة انقضت عدتها بمضي العشرة اعتسلت أو لم تعتسل ، لحصول اليقين بانقضاء الحيضة ؟ والملمر لنا ذلك في إزالته واضح للأقراء في غير موضعها .

فإن قيل : كلام عطاء السلف مقيد بالاغتسال ومقتضاه عدم انقضاء العدة بدونه ، سواء انقطع الدم لعشرة أو لدونها . قلنا : إنما قيدوه : لأن الغالب انقطاع الدم لدون العشرة ، كما هو معلوم من عادة النساء . وقد ثبت عن بعض السلف حذف قيد الاغتسال كما روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريح أخبرني عمرو بن مسلم عن طاووس قال : « يراجعها ما كانت في الدم » وروينا من طريق سعيد بن منصورنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير قال . « هو أحق بها ما كانت في الدم » . ومقتضاه أنه لاحق لها إذا انقطع الدم (١) من

(١) قد اتفق القائلون بأن القراء هو الحيض على أن سائر الأحكام تنقطع بانقطاع دمها الثالثة ، كحكم العدة في الميراث ، ووقوع الطلاق بها ، واللعان ، والنفقة فكذلك العدة تنقضي بطهرها من الثالثة . واختاره أبو الخطاب من الحنابلة ، وهو قول سعيد بن جبير ، والأوزاعي ، والشافعي في القديم . لأن الله تعالى قال : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وقد كملت القروء ، بدليل وجوب العسل عليها ، وجوب الصلاة ، وفعل الصيام ، وصحته منها . وروى عن أحمد أنها

هـ في عدتها ولزوجها رجعتها حتى يمضي وقت الصلاة التي طهرت في وقتها . وهذا قول الثوري ، وبه قال أبو حنيفة لإذا انقطع الدم لدون أكثر الحيض ، فإن انقطع لأكثره انقضت العدة بانقطاعه . وعن أحمد أنها في العدة مالم تغتسل فيحل لزوجها ارتجاعها . قال : واعتبار الغسل قول الأكثرين من الصحابة ولا مخالف لهم في عصرهم فيكون إجماعا . قال القاضي : فإذا شرطنا الغسل أفاد عدمه إباحة الرجعة وتحريمها على الأزواج ؛ فأما سائر الأحكام فإنها تنقطع بانقطاع دمها . انتهى من المعنى ملخصا (٦ : ٨٧) .

قلنا : انقطاع سائر الأحكام دليل انقطاع العدة ؛ فالقول بإباحة الرجعة قبل الاغتسال ، وبانقطاع حكم العدة في الميراث وقسوع الطلاق واللعان والنفقة ونحوها مناقض من القول وتحافت ، فالأولى ما قاله أبو حنيفة . قال الموفق في المعنى : لأن ظاهر قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قسوة » وجوب التوبص ثلاثة كاملة : ومن جعل القسوة الأطهار لم يوجب ثلاثة ، لأنه يكتفى بطهرين وبعض الثالث ، فيخالف ظاهر النص ؛ ومن جعله الحيض أوجب ثلاثة كاملة فيوافق ظاهر النص ، فيكون أولى من مخالفه انتهى (٩ : ٨٤) .

فإن قيل : إن الحيضة التي طلق فيها لا تحسب من عدتها بغير خلاف بين أهل العلم ، كما ذكره الموفق (٩ : ٨٥) . ولو كان القرء هو الحيض لوجب عندكم على أصلكم أن تعتد بتلك الحيضة قرء ، وقد قال بذلك الحسن كما روينا من طريق عبد الرزاق عن عثمان بن مطر عن سعيد بن أبي عروبة عن مطر الوراق عن الحسن فيمن طلق امرأته ثلاثا وهي حائض : « إنها تعتد بها من أقصرائها » ذكره ابن حزم في المحلى ، وقال : بقول الحسن نقول : إن طلقها ثلاثا وهي حائض فلها تعتد بتلك الحيضة (٩ : ٢٦٢) .

قلت : ألا يستحي ابن حزم من الاحتجاج بعثمان بن مطر ؟ وهو ممن يروى الموضوعات عن الأئبات ، وهو الذي روى عن ثابت عن أنس مرفوعا « اتخنوا »

الحِيضَةُ الثالثة ، اغتسلت أو لم تغتسل . فجمعنا بين الآثار بحمل بعضها على تمام العشرة ، وبعضها على ما هو دونه . وروينا من طريق عبدالرزاق عن ابن جريج عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن البصري قال : « هو أحق بها ما لم تغتسل إلا أن ترى الطهرتم تؤخر اغتسالها حتى تفوتها تلك الصلوة ، فإن فعلت فقد بانت حينئذ » ذكر الآثار كلها ابن حزم في المحلى (١٠ : ٢٥٩ ، ٢٥٤) . وهذا هو قول أبي حنيفة و سفيان الثوري .

الجواب عن قول الشافعية : إن حمل القروء على قرنين و بعض الثالث كحمل قوله : « الحج أشهر معلومات » على شهرين وبعض الثالث : و لما احتج بعض أصحابنا لترجيح ما ذهبوا إليه بأن الأقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة قروء بكاملها ، لأن المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ؛ وإنما تخرج عن العهدة بانقضاء الحيضة الثالثة . و من قال : إنه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرآن وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها آخر الطهر تعتد بذلك قرأ . فإذا كان في أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الأول أليق . أجاب عنه الشافعي وأصحابه رحمهم الله بأن الله قال : « الحج أشهر معلومات » و الأشهر جمع

« الحمام المقصصة في بيونكم تلهو الشياطين بها دون صبيانكم » كما في الميزان (٢ : ١٨٩) . وقد أجمع أهل العلم على خلاف ما حكاه عثمان هذا عن الحسن . وحاشاه أن يقول : تعتد بتلك الحيضة التي طلقت فيها . لأن الطلاق إنما حرم في الحيض لما فيه من تطويل العدة عليها ، فلو احتسبت بتلك الحيضة قرء كان أقصر بعدتها وأنفع لها فلم يكن محرما ؛ ولأن الله تعالى أمر بثلاثة قروء فتناول ثلاثة كاملة ، والتي طلق فيها لم يبق منها ما تتم به مع اثنتين ثلاثة كاملة ، فلا يعتد بها . فإن قيل : إن عدم اعتدادها يستلزم الزيادة على الثلاثة . قلنا : وكيف يستلزم الزيادة والطلاق في الحيض محرم منهى عنه شرعا يجب على الزوج الرجوع منه ، و ما كان ذلك حاله فهو في حكم العدم والسقوط شرعا ؟ فلا يعتد به ، ولا يلزم بمثله زيادة . فافهم فإن كثيرا من العقلاء لم يتنبه لهذه الدقيقة . والله سبحانه تعالى أعلم .

وأقله ثلاثة ، ثم إنا حملنا الآية على شهرين وبعض الثالث أهـ . ولا يخفى ما فيه ، فإن الكلام ليس في إطلاق الجمع على أقل من ثلاث ؛ بل في إطلاق لفظة ثلثة على أقل من ثلثة ، فإن الثلثة من أساء العدد ، وهى نص في مدلولاتها . وإما كان الجواب يستقيم لو كان النص قد ورد بلفظ الحج ثلثة أشهر ثم حملناه على شهرين وبعض الثالث .

الجواب عن إيراد الفخر الرازى على الحنفية أن حمل القرء على الحيض يوجب الزيادة عنى الثلثة : وأجاب الفخر الرازى بأنه كما لوح حمل الأقراء على الأطهار النقصان عن الثلاثة فحملة على الحيض يوجب الزيادة عليها ، لأنه إذا طلقها في أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة ، فتحصل الزيادة انتهى (٢ : ٢٤٤) . ولا يخفى فساد مطلانه ، لأن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، فإذا كانت العدة هى الحيض لم يكن الطهر من الزيادة عليه في سئ ، لأن الطهر ليس بعده عددا . وهذا أظهر من أن يخفى على طالب فضلا عن عالم فاضل ، ولكن العصبية تذهب بالمرأ مسداهب ، وتبعده عن الأنصاف بمراحل .

وبالجمله نقول بأن القرء هو الحيض هو قول أكابر الصحابة وأجلة التابعين وهو ثابت عن النبي ﷺ في غير ما حديث ، وهو المؤيد بظواهر النصوص التي ذكرناها ، وهو الاحتياط ؛ لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطعت في الحيضة الثالثة لا يحل للغير التزوج بها ، وجانب التحريم أولى بالسرعاية . ولأن الأصل في الأبضاع الحرمه فكان أولى لقوله ﷺ : « دع ما يريك إلى ما لا يريك » فافهم ، والله تعالى أعلم ، وعلمه أتم وأحكم . وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم .

قوله تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن
إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » الآية

قال ابن كثير : « ما خلق الله في أرحامهن » أى من حبل أو حيض . قاله
ابن عباس ، وابن عمر ، ومجاهد ، والشعبي ، والحكم بن عتيبة ، والربيع بن أنس
والضحاك ، وغير واحد . وقوله : « إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » تهديد
لهن على خلاف الحق . ودل هذا على أن المرجع في هذا إليهن ؛ لأنه أمر لا يعلم
إلا من جهتهن ، ويتعذر إقامة البينة غالبا على ذلك ؛ فرد الأمر إليهن وتوعد هن
فيه لثلاث مخبرن بغير الحق إما استعجالا منها لانقضاء العدة أو رغبة منها في تطويلها
لما لها في ذلك من المقاصد ، فأمرت أن تخبر بالحق في ذلك من غير زيادة ولا
نقصان انتهى (١ : ٢٧٠) .

القول قول المرأة في وجود الحيض وعدمه ، وفي سائر ما يتعلق بالحيض
من الأحكام : وقال الجصاص : لما وعظها الله تعالى بترك الكتمان دل على أن
القول قولها في وجود الحيض أو عدمه وكذلك في الحبل ، لأنها جميعا مما خلق الله
في رحمها ، ولولا أن قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها ؛
فثبت بذلك أن المرأة إذا قالت : أنا حائض لم يحل لزوجها وطئها ، وإذا قالت :
قد طهرت حل له وطؤها . وكذلك قال أصحابنا : إنه إذا قال لها : أنت طالق
إن حضت فقالت : قد حضت طلقت ، وكان قولها كالبينة ، وفرقوا بين ذلك و
بين سائر الشروط إذا علق بها الطلاق نحو قوله : إن دخلت الدار ، أو كلمت
زيدا ، فقالوا : لا يقبل قولها إذا لم يصدقها الزوج إلا ببينة ، وتصدق في الحيض
والطهر لأن الله تعالى قد أوجب علينا قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء
العدة ، وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها ، فجعل قولها كالبينة . فكذلك
سائر ما تعلق من الأحكام بالحيض فقولها مقبول فيه . ونظير هذه الآية في تصديق
المؤمن فيما أوثمن عليه قوله تعالى : « ولبملل الذي عليه الحق ، وليتق الله ربه ،

ولا يبخس منه شيئا . لما وعظه بترك الخبث دل ذلك على أن القول قوله فيه ، ولولا أنه مقبول القول فيه لما كان وعظي فلا بترك الخبث وهو لو بخس لم يصدق عليه .

كل من أوتمن على شيء فالقول قوله فيه كالمودع والمضارب وغيرهما : وذلك كله أصل في أن كل من أوتمن على شيء فالقول قوله فيه ، كالمودع إذا قال : قد ضاعت الوديعة أو قد رددتها ، وكالمضارب والمستأجر وسائر المأمونين على الحقوق . ولذلك قلنا : إن قوله تعالى : « فبرهان مقبوضة » ثم قوله تعالى عطفًا عليه : « فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أوتمن أمانته ولينق الله ربه » فيه دلالة على أن الرهن ليس بأمانة ، لما عطف الأمانة عليه إذ كان الشيء لا يعطف على نفسه وإنما يعطف على غيره . لا يقال : إن الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج ، فما دام في الرحم فلا حكم له ولا معنى لاعتباره ولا إبتمان المرأة عليه . قلنا : وقت الحيض إنما يرجع فيه إلى قولها إذ ليس كل دم سائل (من الفرج) حيضًا ، وإنما يكون حيضًا بأسباب أخر نحو الوقت ، والعادة ، وبراءة الرحم عن الحمل ، وهذه الأمور إنما تعلم من جهتها ، فهي إذا قالت : قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية ، وكذلك إذا قالت : لم أردما ولم تنقض عدتي فالتقول قولها ، وكذلك إذا قالت : قد أسقطت سقطا قد استبان خلقه وانقضت عدتي فالقول قولها . وإنما التصديق متعلق بحيض قد وجد .

فرق محمد في رواية النواذر بين قول المرأة : قد حضت وبين قول الغلام : قد احتلمت : ولذلك فرق محمد بين قول المرأة : قد حضت ، وبين قول الغلام : قد احتلمت ، فيقبل قولها ويحكم ببلوغها إذا كانت قد بلغت سنا تحيض فيه مثلها لما ذكرنا ، ولا يصدق الغلام حتى يعلم الاحتلام أو بلوغ سن يكون مثله بالغافيا ، والفرق بينهما أن الحيض إنما يعلم من جهتها لتعلقه بالأوقات والعادة والمعاني التي لا تعلم من جهة غيرها ، وقد دلت الآية على قبول قولها

فيه ، وليس كذلك الاحتلام ، لأنه لا يتعلق خروج المني على وجه التدفق والشهوة بأسباب آخر غير خروجه ، ولا اعتبار فيه بوقت ولا عادة ، فلا يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقيناً صحة ما قال . وأيضاً فإن دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجوز لمن شاهد الدم أن يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع إلى قولها ، إذ هو شيء تعلمه هي دوننا ؛ وأما الاحتلام فلا يشتبه فيه خروج المني على أحد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره ، فلذلك لم نحتاج فيه إلى الرجوع إلى قوله . انتهى ملخصاً (١ : ٣٨٣) .

ترجيح ظاهر الرواية على رواية النوادر في قبول قول الغلام والجارية كليهما : قد بلغت : قلت : وهذا الذي ذكره من الفرق بين الغلام والجارية هي رواية هشام عن محمد في النوادر ، وظاهر الرواية عنه بخلافه ، قال القدوري : وإذا راحق الغلام والجارية الجم وأشكل أمره في البلوغ فقال : قد بلغت فالقول قوله وأحكامه أحكام البالغين . قال في الهداية : لأنه معنى لا يعرف إلا من جهتهما ظاهراً ، فإذا أخبرا به ولم يكسبهما الظاهر (بأن كان سنهما يحتمله) قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة في الحيض انتهى (٣ : ٣٤٢) . وهذا صريح في كون الغلام والجارية في قبول قولهما في ذلك سواء . وأما قوله : إن الاحتلام لا يشتبه فيه خروج المني على أحد شاهده ، ففيه أن مشاهدته متعسر جداً ، فكيف يمكن مراقبة حال الغلام ومعاheadته حين يحلم نائماً ؟ وإذا جف المني على الثوب فقد يشتبه بالمدى لرقته كما صرح به الفقهاء في أبواب غسل الجنابة ، وإذا كان كذلك فالرجوع فيه إلى قوله كما يقبل قول المرأة في الحيض فافهم .

دلالة الآية على أن حكم الحيض لا يتعلق بلون الدم : قال الجصاص : وفي هذه الآية دلالة على أن الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم ، لأنه لو كان كذلك لما اختصت هي بالرجوع إلى قولها دوننا ، لأنها وإيانا متساوون في

التفرقة بين الألوان ، فدل ذلك على أن دم الحيض غير متميز بلوله من دم الاستحاضة وإنهما على صفة واحدة . ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم (وهم الظاهرية كابن حزم وغيره) وإنما لم يعلم ذلك إلا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا أن وقت الحيض ، والعادة فيه ، ومقداره ، وأوقات الطهر إنما يعلم من جهتها ؛ إذ ليس كل دم حيضا ، وكذلك وجود الحمل النافي لكون الدم حيضا ، وإسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه إلى قولها لأننا لا نعلمه نحن ولا نقف عليه إلا من جهتها انتهى (١ : ٣٧٢) .

حرمة إسقاط الحمل استعجالا للطلاق : وفي الكشف : يجوز أن يكون كتمان ما في الأرحام كناية عن إسقاط الحمل ، كذا في الأحمدية (ص : ٧٦) . فيكون إشارة إلى حظر الإسقاط استعجالا للطلاق لا على حظره مطلقا ، فلا ينافية ما ذكره الفقهاء من التفصيل فيه جوازا وكراهة وتحريما فافهم .

قوله تعالى : « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أَرَادُوا إِصْلَاحًا »

أى بعولتهن أحق برجعتهن في أيام العدة لا بعدها من غير نكاح . ومعنى كونه أحق بردها أن الرجل إذا أراد الرجعة وأبنتها المرأة وجب إثبات قوله على قولها وكان أحق منها (بقبول القول) ؛ لا أن لها حقا في الرجعة ، ويجوز أن يكون الأحقية باعتبار غيره من الرجال أى الزوج القديم أحق بهذه المطلقة بأن يردّها إلى الحال الأولى من غيره ، فليس له حق إعادتها إلى نفسه في العدة . وفي الروح : أحق ههنا بمعنى حقيق ، عبر عنه بصيغة التفضيل للمبالغة كأنه قيل : للبعولة حق الرجعة أى حق محبوب عند الله تعالى ، بخلاف الطلاق فإنه مبغوض ولذا ورد للتفسير عنه « أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق » . وإنما لم يبق على معناه من المشاركة والزيادة إذ لاحق للزوجة في الرجعة ، كما لا يخفى (٢ : ١١٦) .

الطلاق الرجعى لا يحرم الوطى : وفيه دليل على أن الطلاق الرجعى لا يحرم

الوطى حيث سباه زوجها ، لا سيما والبعل النخل الشارب بعروقه ، عبر به عن الزوج لإقامته على الزوجة للمعنى المخصوص ، وقيل : باعلها جامعها ، قاله الراغب . ففى اختيار لفظ البعولة إشارة إلى أن أصل الرجعة بالجامعة ، كذا فى الروح أيضاً . ففيه رد على ما ذهب إليه الشافعى من أنه لا رجعة إلا بالقول دون الوطى ، كما أن فى الإبلاء من عكس ذلك . انتهى من الأحمدية (ص - ٧٦) .

وقال الموفق : الرجعية زوجة يلحقها طلاقه وظهاره وإبلاؤه ، ويرث أحدهما صاحبه (ما دامت معتدة) بالإجماع ، وإن خالهما صح خلعه ، وقال الشافعى فى أحد قوله : لا يصح (الخلع) لأنه يراد للتحريم وهى محرمة . ولنا أنها زوجة صح طلاقها فصح خلعهما ، والنكاح باق ولا نأمن رجعته ، على أننا نمنع كونها محرمة ، وظاهر كلام الخرق أن الرجعية محرمة ، وقد روى عن أحمد ما يدل على هذا ، وهو مذهب الشافعى . وحكى ذلك عن عطاء ومالك . وقال القاضى : ظاهر المذهب أنها مباحة . قال أحمد فى رواية أبى طالب : لا تحتجب عنه ، وفى رواية أبى الحارث : تشوف له ما دامت فى العدة . فظاهر هذا أنها مباحة له ، له أن يسافر بها ، ويخلو بها ويوطئها . وهذا مذهب أبى حنيفة ، لأنها فى حكم الزوجات فأبيحت له كما قبل الطلاق انتهى (٨ : ٤٧٧) . فإن قيل : إنما يطلق الرد فيما قد زال عنه ملكه ، فأما فيما هو فى ملكه فلا يصح أن يقال بردها إلى ملكه مع بقاء ملكه فيها قلنا : لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز إطلاق اسم الرد عليه فسماه ردا إذا كان رافعا لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك . وهو كقوله تعالى : « فبلغن أجلهن فأسسكنوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » وهو ممسك لها فى هذه الحال لأنها زوجها (وأيضاً ١) قد

(١) وبهذا اندحض قول ابن العربى : إن الرد إلى قولهم مجازى ، والرد الذى حكمنا به حقيقى (١ : ٧١) . فلانسل كونه الرد حقيقة فى الرد إلى الحل من الحرمة ، بل هو عام لكل ما فيه رجوع إلى الحالة الأولى ، سواء كان من الحرمة إلى الحل أو من الوحشة إلى الألفة ونحوها . ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان .

يطلق الرد مع بقاء الملك كما في الحديث « المنحة مردودة والعارية مؤداه » . ويقال: رد الودائع إلى أهلها وهي مملوكة لهم فافهم) .

نصح الرجعة بالإجماع ولوراجعها مضارا بالرجعة : وهذه الرجعة وإن كانت معقودة بشرطة أرادة الإصلاح فإنه لاخلاف بين أهل العلم أنه إذا راجعها مضارا في الرجعة أن رجعت صحبة ، وقد دل على ذلك قوله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » ثم عقبه بقوله : « ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه » فلو لم تكن الرجعة صحيحة إذا وقعت على وجه الضرر لما كان ظالما لنفسه بفعلها .

جواز عطف الخاص على العام وإرجاع الضمير إلى الخاص في ضمن العام : وقد دلت الآية أيضا على جواز إطلاق لفظ العموم في مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظم العموم ، لأن قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » عام في المطلقة ثلاثا وفيها دونها - لا خلاف في ذلك - ثم قوله : « وبعولتهن أحق بردهن » حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » على ما دون الثلاث ، ولذلك نطائر كثيرة في القرآن والسنة ، نحو قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه حسنا » وذلك عموم في الكافرين والمسلمين ، ثم عطف عليه قوله : « وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم » وذلك خاص في الوالدين المشركين ، فلم يمنع ذلك عموم أول الخطاب في الفريقين . قاله الجصاص (١ : ٣٧٤) .

ورده ابن كثير بأن قوله : « وبعولتهن أحق بردهن » هذا في الرجعات ، فأما المطلقات البوائن فلم يكن حال نزول هذه الآية مطلقة بائن ، وإنما كان ذلك لما حصرها في الطلاق الثلاث . فأما حال نزول هذه الآية فكان الرجل أحق برجعة امرأته وإن طلقها مائة مرة ، فلما قصرها في الآية التي بعدها على ثلاث تطليقات

صار للناس مطلقة بائن وغير بائن . وإذا تأملت هذا تبين لك ضعف ما سلكه بعض الأصوليين من استشهادهم على مسألة عود الضمير - هل يكون مخصصا لما تقدمه من لفظ العموم أم لا ؟ - بهذه الآية الكريمة ، فإن التمثيل بها غير مطابق لما ذكروه . والله تعالى أعلم انتهى (١ : ٢٧١) . قلت : أصل المسئلة ليس بمتوقف على هذا المثال فقط ، بل له نظائر كثيرة ، ولم يزل عطف الخاص على العام وإعادة الضمير إلى الخاص في ضمن العام من دأب الفصحاء .

إطلاق السلف النسخ على التخصيص : فائده : قد ذكر في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » نسخ في مواضع ، أحدها ما رواه مطرف عن أبي عثمان النهدي عن أبي كعب قال : لما نزلت عدة النساء في الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا : يا رسول الله ، قد بقي نساء لم تنزل عدتهن بعد ، الصغار والكبار والحلبى ، فنزلت : « واللاتى يثن من الحيض من نسائكم - إلى قوله - وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » . وروى عبد الوهاب عن سعيد عن قتادة قال : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فجعل عدة المطلقة ثلاث حيض ، ثم نسخ منها التى لم يدخل بها في العدة ، ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان : « واللاتى يثن من الحيض من نسائكم إن ارتبتم » فهذه العجوز التى لا تحيض ، « وللاتى لم يحضن » فهذه البكر (الصغيرة التى لم تبلغ الحيض) عدتها ثلاثة أشهر وليس الحيض من أمرها فى شئ . ونسخ من الثلاثة القروء الحامل ، فقال : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » فهذه أيضا ليست من القروء فى شئ ، إنما أجلهن أن تضع حملها . قال الجصاص : أما حديث أبي بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شئ ، وإنما أكثر ما فيه أنهم سألوا النبي ﷺ عن عدة الصغيرة والآيسة والحلبى . فهذا يدل على أنهم علموا خصوص الآية ، وأن الحبلى لم تدخل فيها مع جواز أن تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة . وأما الآيسة فقد عقل من الآية أنها لم ترد بها ، لأن الآيسة هى التى لا ترجى لها حيض ، فلا جائز أن تتناولها مراد

الآية بحال . وأما حديث قتادة فإنه ذكر أن الآية كانت عامة وأنه نسخ منها غير المدخول بها ، وهذا ممكن أن يكون كما قال .

كثيرا ما يطلق السلف النسخ على التخصيص : وأما قوله : ونسخ من الثلاثة قروء امرأتان وهي الآية والصغيرة فإنه أطلق لفظ النسخ في الآية وأراد به التخصيص ، وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير إطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص . فإنما أراد قتادة بذكر النسخ في الآية التخصيص لاحقيقة النسخ ، لأنه غير جائز ورود النسخ إلا فيما قد استقر حكمه وثبت ، وغير جائز أن تكون الآية مرادة بعدة الأقرء مع استحالة وجودها منها . وقد يحتمل وجهها على بعد عندنا ، وهو أن يكون مذهب قتادة أن التي ارتفع حيضها وإن كانت شابة تسمى آيسة ، وأن عدتها مع ذلك الأقرء وإن طالبت المدة فيها . وقد روى عن عمر أن التي ارتفع حيضها من الآيسات ، وتكون عدتها عدة الآية وإن كانت شابة ، وهو مذهب مالك . فإن كان إلى هذا ذهب في معنى الآية فهذه جائز أن تكون مرادة بالأقرء ، لأنها يرجى وجودها منها ؛ إلا أن أبي بن كعب قد أخبر أن الحامل لم تكن مرادة بعدة الأقرء ، وأنهم سألو النبي ﷺ عن ذلك فأخبر بأنه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة ، فأُنزل الله تعالى ذلك . انتهى ملخصا (١ : ٣٧٧) .

فوله تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة »

المعنى : إن يعولتهن لما كان لهم عليهن حق الرد كان لهن عليهن إجمال الصبغة ، كما قال تعالى بعد ذلك : « فإمسك بمعروف أو تسريع بإحسان » فذلك تفسير لهذا المجهل والمراد بالمائلة المائلة في الوجوب لا في جنس الفعل ، فلا يجب عليه إذا غسلت ثيابه أو خبزت له أن يفعل لها مثل ذلك ، ولكن يقابله بما يليق بالرجال . أخرج الترمذي وصححه والنسائي وابن ماجه عن عمرو بن الأحوص أن رسول الله ﷺ قال : « ألا إن لكم على نساءكم حقا ، ولنساءكم عليكم

حقاً . فأما حاكمكم علي نساءكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون . ولا يأذن في بيوتكم من تكرهون . ألا وحققن عليكم أن تحسنوا إلىهن في كسوتهن وطعامهن » . وعن جابر عند مسلم إن رسول الله ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع : « فاتقوا الله في النساء ؛ فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه ، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح . ولهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف » .

يستحب للرجل أن يتزين لزوجته : وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن وكيع عن بشير بن سليمان عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها قال : إني لأحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين المرأة لي ، لأن الله تعالى يقول : « ولهن مثل الذي عليهن » الآية .

مما يجب لها عدم العجلة إذا جامع : وجعلوا مما يجب لهن عدم العجلة إذا جامع حتى تقضى حاجتها . كذا في ابن كثير وروح المعاني (١ : ٢٧١) و (٢ : ١١٦) . ودليل الأخير ما رواه أبو يعلى عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا جامع أحدكم أهله فليصدقها ، فإذا قضى حاجته قبل أن تقضى حاجتها فلا يعجلها حتى تقضى حاجتها » . وفيه راو لم يسم ، وبقيته ثقات . كذا في المجموع (٤ : ٢٩٥) .

ليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ : وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ وأشباهه ، نص عليه أحمد . وقال أبو بكر بن أبي شيبة وأبو إسحق الجوزجاني : عليها ذلك ، واحتجوا بقصة علي وفاطمة ؛ فإن النبي ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت ، وعلى علي ما كان خارجا من البيت من عمل . رواه الجوزجاني من طرق . قال الجوزجاني : وقد قال النبي ﷺ : « لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها . ولو أن رجلا أمر امرأته أن تنقل من جبل أسود إلى جبل

أحر ، أو من جبل أحر إلى جبل أسود كان عليها أن تفعل » . ورواه بإسناده .
قال : فهذا طاعته فيما لا منفعة فيه ، فكيف بمؤنة معاشه ؟ وقد كان النبي ﷺ
يأمر نساءه بخدمته ، فقال : « يا عائشة اسقينا ، يا عائشة أطعمينا ، يا عائشة
هللى الشفرة واشحذينا بحجر » . وقد روى أن فاطمة أتت رسول الله ﷺ
تشكو إليه ما تلقى من الرحي ، وسألته خادما يكفيها ذلك .

ولنا أن المعقود عليه من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره ، كسقي دوابه
وحصاد زرعه . فأما قسم النبي ﷺ بين علي وفاطمة فعلى ما تليق به الأخلاق
المرضية وعجى العادة ؛ لا على سبيل الإيجاب ، كما قد روى عن أسماء بنت
أبي بكر أنها كانت تقوم بفرس الزبير ، وتلتقط له النوى وتحمله على رأسها ،
ولم يكن ذلك واجبا عليها . ولهذا لا يجب على الرجل القيام بمصالح خارج
البيت ، ولا الزيادة على ما يجب لها من النفقة والكسوة ؛ ولكن الأولى لها فعل
ما جرت العادة بقيامها به ، لإنه العادة ، ولا تصلح الحال إلا به ، ولا تنظم
المعيشة بدونه . انتهى من المغنى لابن قدامة (٨ : ١٣١) . ومن أراد البسط في
مسائل عشرة النساء فليراجع أحكام القرآن للجصاص .

خدمة المرأة لزوجها من واجبات الإسلام : وخدمة المرأة لزوجها من
واجبات الإسلام عندنا أى ديانة لا قضاء ، كما صرح به فى الدر والشامية
(٢ : ١٢٧) . وفيه أيضا : وحقه عليها أن تطيعه فى كل مباح يأمرها به
انتهى . قال الشافى : ظاهره أنه عند الأمر به يكون واجبا عليها كأمر السلطان
الرعية به انتهى . (٢ : ٦٥٩) . ودليله قوله تعالى : « الرجال قوامون على
النساء أى أمراء عليهن » .

الجواب عن استدلال بعضهم بالآية على التفريق بالإعسار : قال الجصاص :
ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى إيجاب التفريق إذا أعسر الزوج بفقته ، لأن
الله تعالى جعل لمن من الحق عليهم مثل الذى عليهن فسوى بينهما ، فغير جائز

أن يستبيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها . وهذا غلط من وجوه . أحدها أن النفقة ليست بدلا عن البضع - فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من أجلها - لأنه قد ملك البضع بعقد النكاح ، وبدله هو المهر . والثاني أنها لو كانت بدلا لما استنحت التفريق بالآية ، لأنه عقب ذلك بقوله تعالى : « وللرجال عليهن درجة » فاقضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح ، وأن يستبيح بضعها وإن لم يقدر على نفقتها . وأيضا فإن كانت النفقة مستحقة عليه بتسليمها نفسها في بيته فقد أوجبنا عليه مثل ما أجبنا منها له - وهو فرض النفقة وإثباتها في ذمته لها - فلم تخل في هذه الحال من إيجاب الحق لها ، كما أوجبناه له عليها .

دليل وجوب المهر لها ولو لم يسم مهرًا أو صرح بنفي المهر : وما تضمنه قوله تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » من الدلالة على الأحكام لإيجاب مهر المثل إذا لم يسم لها مهرًا ، لأنه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها إليه فعليه لها مثل ملكه عليها ، ومثل البضع هو قيمته شرعا وهي مهر المثل . وقوله تعالى : « بالمعروف » يدل على أن الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير ، كما قال عليه السلام في المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرًا ولم يدخل بها : « لها مهر مثل نساها ، لا وكس ولا شطط » . وقد دلت الآية أيضا على أنه لو تزوجها على أنه لا مهر لها إن المهر واجب لها ، إذ لم تفرق بين من شرط نفي المهر في النكاح وبين من لم يشترط في إيجابه لها مثل الذي عليها انتهى (١ : ٣٧٥) .

قوله تعالى : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان »

عدد الطلاق : هذه الآية رافعة لما كان الأمر عليه في ابتداء الإسلام من أن الرجل كان أحق برجعة امرأته وإن طلقها مائة مرة ما دامت في العدة ، فلما كان هذا فيه ضرر على الزوجات قصرهم الله إلى ثلاث طلاقات ، وأباح الرجعة

في المرة والثنتين، وأبأنها بالكلية في الثالثة. واللام في «الطلاق» للجنس وهو الظاهر منها، وليست نصا في العهد، فظاهره يدل على أنه قصد به بيان المباح من الطلاق والمشروع منه، وهو خبر بمعنى الأمر؛ فيدل على أن ما عداه محظور. وبالجملته المقصود فيه الأمر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بإيقاع ما دون الثلاث من الرجعة.

السنة في الطلاق التفريق، والجمع بدعة: ومن هنا قال ساداتنا الحنفية: إن الجمع بين التلقيتين والثلاث بدعة، وإنما السنة التفريق؛ لما روى في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال له: «إنما السنة أن تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة». والمراد بالسنة الطريقة المسلوكية في الدين أعنى ما لا يستوجب عقابا، لا ما يوجب الثواب لكون الطلاق أمرا مباحا في نفسه لا مندوبا، وقد حصره عليه السلام على التفريق، فعلم أن ما عداه من الجمع والطلاق في الحيض بدعة أى موجب لاستحقاق العقاب. وبهذا يندفع ما قيل: إن الحديث إنما يدل على أن جمع التلقتين أو الطلقات في طهر واحد ليس سنة، وأما أنه بدعة فلا، لثبوت الوسطة عند المخالف. ووجه الدفع ظاهر كما لا يخفى.

واحتجت الشافعية لقولهم: إن جمع الطلقات الثلاث غير محرم، وإنه لاسنة في التفريق بحديث عويمر العجلاني «أنه لما لاعن امرأته طلقها ثلاثا قبل أن يخبره ﷺ بحرمتها عليه» رواه الشيخان. فلو حرم لنهاه عنه، لأنه أوقعه معتقدا بقاء الزوجية، ومع اعتقادها يحرم الجمع عند المخالف، ومع الحرمة يجب الإنكار على العالم وتعليم الجاهل، ولم يوجد، فدل على أنه لا حرمة.

وأجيب بأنها واقعة حال فلعلها من المستثنيات، لما أن مقام اللعان ضيق، فيغتفر فيه مثل ذلك ويعذر فيه الغيور. وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما (أو يقال: إنه كان قبل نزول قوله تعالى: «الطلاق مرتان».) وقوله:

«مرتان» يقتضى التفريق لا محالة ، لأنه لو طلق اثنتين معا لما جاز أن يقال : طلقها مرتين ، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يميز أن يقال : أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع . وأيضا تقييد الطلاق بالرجعى يدع ذكر الرجعة بقوله سبحانه : «فإمسك بمعروف» تكرر . وأيضا لا يعلم على ذلك الوجه حكم الطلاق الواحد إلا بدلالة النص . وما ذهبنا إليه مع كونه أبعد عن توهم التكرار ودلالته على حكم الطلاق الواحد بالعبارة يفيد حكما زائدا ، وهو التفريق . ومعنى مرتين التفريق مع التثنية كما قال به المحققون ؛ لا مجرد التكرار دون التثنية على حد . ثم أرجع البصر كرتين لأنه حقيقة فى الثانى ظاهر فى الأول ، فاندفع حديث ارتكاب خلاف الظاهر فى التثنية ، وإخراج الفاء عن معناه فيما بعدها ؛ بل يبقى الترتيب على حاله ، ويكون عدم جواز الجمع بين التطبيقين مستفادا من قوله : «مرتان» الدالة على التفريق والتثنية ، وعدم الجمع بين الثالثة مستفادا من قوله سبحانه : «أو تسريح بإحسان» حيث رتب على ما قبله بالفاء ، وقيل : إنه مستفاد من دلالة النص . كذا فى الروح (٢ : ١١٦) .

اختلاف العلماء فى طلاق السنة : قال الجصاص : وقد اختلف أهل العلم فى طلاق السنة لذوات الأقراء ، فقال أصحابنا : أحسن الطلاق أن يطلقها إذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضى عدتها ، وإن أراد أن يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع (وهذا حسن) . وهو قول الثورى . قال أبو حنيفة : وبلغنا عن إبراهيم عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم كانوا يستحبون أن لا يزيدوا فى الطلاق على واحدة حتى تنقضى العدة ، وأن هذا عندهم أفضل من أن يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة . وقال مالك ، وعبد العزيز بن الماجشون ، والليث بن سعد ، والحسن بن صالح ، والأوزاعي : طلاق السنة أن يطلقها فى طهر قبل الجماع تطليقة واحدة . ويكرهون أن يطلقها ثلاثا فى ثلاثة أطهار ، لكنه إن لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضى عدتها من الواحدة . وقال الشافعى رحمه الله فى رواه عنه المزنى : لا يحرم عليه أن يطلقها ثلاثا ،

ولو قال لما : أنت طالق ثلاثا للسنة وهى طاهر من غير جماع طلقت ثلاثا معاً :

قال الجصاص : إن دلالة الآية التى تلونا ظاهرة فى بطلان هذه المقالة ، لأنها تضمنت الأمر بإيقاع الاثنتين فى مرتين ، فمن أوقع الاثنتين فى مرة فهو مخالف لحكمها (وكذا من أوقع الثلاث معاً بالأولى) . ويدل على ذلك ما ورد فى النصوص من النهى عن تحريم الحلال كقوله : « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » (وكل ما أحله الله لنا فهو من الطيبات لقوله سبحانه : « يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ») وظاهره يقتضى تحريم الثلاث لما فيه من تحريم الحلال ؛ ولولا قيام الدلالة فى إباحة إيقاع الثلاث فى وقت السنة وإيقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقترضت الآية حظره . وأيضاً فإن الله تعالى لم يبيح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة إلا مقروناً بذكر الرجعة ، وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات ، لولاهما لم يكن الطلاق من أحكام الشرح ، فلم يجز لنا إثباته مسنوناً إلا على هذه الشريطة ، وبهذا الوصف .

ويدل عليه من جهة السنة ما رواه أبو داود (١) من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر ومن طريق ابن شهاب عن سالم عنه أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ ، فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ ، فتغيظ رسول الله ﷺ ثم قال : « مره فليراجعها ، ثم ليمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، ثم إن شاء طلقها طاهراً قبل أن يمس . فذلك الطلاق للعدة كما أمر الله » . وروى عن عطاء الخراسانى عن الحسن عن ابن عمر مثله . وهو أولى مما رواه أنس بن سيرين ، وسعيد بن جبیر ، وزيد بن أسلم عن ابن عمر « أن النبى ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم قال : إن شاء طلق وإن شاء أمسك » لما فى رواية نافع وسالم من الزيادة ، ومعلوم أن كل ذلك إنما ورد فى قصة واحدة ، فلا بد من قبول هذه الزيادة لورودها من طرق صحيحة . ولما ثبت

(١) وهو عند الشيخين أيضاً .

أمر الشارع ﷺ بالفصل بين التطليقة الموقعة في الحيض وبين الأخرى بمحضة ، ولم يبح له إيقاعها في الطهر الذي يلي الحيضة ثبت لإيجاب الفصل بين كل تطليقتين بمحضة ، وأنه غير جائز له الجمع بينهما في طهر واحد . لأنه ﷺ كما أمره بإيقاعها في الطهر ونهاه عنها في الحيض فقد أمره أيضا بأن لا يوقعها في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلقها فيه . وهذا هو قول أبي حنيفة ، وهو الصحيح . وأما ما روى عنه أنه إذا طلقها ثم راجعها في ذلك الطهر جاز له إيقاع تطليقة أخرى في ذلك الطهر فضعيف غير معمول به . انتهى ملخصا (١ : ٣٨١) .

وقال الخطابي : فيه مستدل لمن ذهب إلى أن السنة أن لا يطلق أكثر من واحدة (في طهر) لأنه لما أمره أن لا يطلق في الطهر الذي يلي الحيض علم أنه ليس له أن يطلقها بعد الأولى حتى يستبرئها ، فخرج من هذا أنه ليس له أن يوقع تطليقتين في قرء واحد . ثم إن ابن عمر راوى الحديث قد ذكر عنه في الصحيحين في آخر الحديث أنه قال : « إن كنت طلقها ثلاثا فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجا غيرك ، وعصيت فيما أمرك من طلاق امرأتك » . وقد ذكر البهقي في هذا الباب كلام ابن عمر هذا ، ثم أوله بأنه عصي حين طلقها في حال الحيض ، فيكون راجعا إلى أصل المسئلة . وهذا تأويل بعيد جدا ، ومن نظر في كلام ابن عمر علم بأول وهلة أنه لم يرد هذا بل أراد أنه عصي بإيقاع الثلاث جملة .

وفي مصنف عبد الرزاق : عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال : « من طلق امرأته ثلاثا طلقت ، وعصى ربه » . وفيه أيضا : عن الثوري عن ابن أبي ليلى عن نافع عن ابن عمر مثله . وقال ابن أبي شيبة : ثنا أسباط بن محمد عن أشعث عن نافع قال : قال ابن عمر : « من طلق امرأته ثلاثا فقد عصي ربه ، وبانت منه امرأته » . وذكر القاضي إسماعيل في أحكام القرآن معنى

ما ذكرنا ، ثم قال : وقد ذكرنا ما روى عن غير واحد من الصحابة نحو قول ابن عمر ، وهو الذى لم يزل عليه جماعة أهل العلم ، وظاهر كتاب الله عز وجل . يدل عليه قول الله تعالى : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء - إلى قوله - لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » فقبيل في التفسير : إنها المراجعة ، والمراجعة لا تكون لمن طلق ثلاثا . ثم ذكر بسند صحيح عن عكرمة « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » قال : فأى أمر يحدث بعد الثلاث ؟ ثم ذكر بأسانيد نحو ذلك عن الشعبي ، والضحاك ، وعطاء ، وقتادة . ثم قال : قال الله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن » والذى طلق ثلاثا ليس له من الإمساك ، ولا من الفراق شيء .

وفي الإشراف لابن المنذر : قال أكثر أهل العلم : الطلاق الذى يكون مطلقه مصيبا للسنة أن يطلقها إذا كانت مدخولا بها طلاقا يملك فيه الرجعة . واحتجوا بظاهر قوله : « لا تنرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وأى أمر يحدث بعد الثلاث ؟ ومن طلق ثلاثا فما جعل الله له مخرجا ، ولا من أمره يسرا . وهو طلاق السنة الذى أجمع عليه أهل العلم . وما لا رجعة لمطلقه ليس للسنة ، ومن فعل ذلك فقد خالف ما أمر الله به ، وما سنه عليه السلام . وقد أمر الله تعالى أن يطلق للعدة ، فمن طلق ثلاثا فأى عدة تحصى ؟ (أى لا فائدة له فى إحصاء العدة ، وإنما تعند المرأة حينئذ للأزواج) وأى أمر يحدث (بعده) ؟ وقد روينا عن عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ما يدل على ما قلناه . ولم يخالفهم مثلهم ، ولو لم يكن فى ذلك إلا ما قالوا لكان فيه كفاية .

وفى الاستدكار : أكثر السلف على أن جمع الثلاث مكروه وليس بسنة . وذكر الكراهة عن عمر ، وابنه ، وابن عباس ، وعمران بن حصين ثم قال : لا أعلم لثولاء مخالفا من الصحابة إلا ما قدمنا ذكره عن ابن عباس ، وهو شيء لم يروه عنه إلا طاووس ، وسائر أصحابه رووا عنه خلافة ، يريد بذلك جعل الثلاث واحدا ، وسنتكم عليه قريبا إن شاء الله تعالى . كذا فى الجوهر النقي ملخصا (٧ : ٣٢٨) .

وفد أجب أيضا عن احتجاج الشافعية بما روى عن بعض الصحابة من الجمع بين الثلاث ، وعما حكاه البيهقي عن الشافعي رحمه الله أنه قال : عاب ابن عباس كل ما زاد على الثلاث ، ولم يعب الثلاث . قال : بل عاب الثلاث أيضا ، لصحة السند الوارد بذلك . وقد أخرجه القاضي إسماعيل في أحكام القرآن عن سليمان ابن حرب ثنا حماد بن زيد عن أيوب (عن عبد الله بن كثير عن مجاهد عنه) فذكره ، وأخرجه ابن أبي شيبة من وجه آخر صحيح أيضا ، فقال : ثنا ابن نمير عن الأعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس أنه روى رجل فقال : إن عني طلق امرأته ثلاثا ، فقال : « إن عمك عصى الله فأندمه الله ، فلم يجعل له مخرجا » . ورواه عبد الرزاق عن الثوري ، ومعمر عن الأعمش . ثم ذكر البيهقي من طريق حميد عن رافع أن عمران بن حصين سئل عن رجل طلق ثلاثا في مجلس فقال : « أثم بربه ، وحرمت عليه امرأته » . وكنا رواه أيضا ابن أبي شيبة عن سهل بن يوسف عن حميد بسنده ، وهو مخالف لرأى إمامه . وروى ابن أبي شيبة عن علي بن مسهر عن شقيق بن أبي عبد الله عن أنس قال : كان عمر إذا أتى برجل قد طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد أوجعه ضربا ، وفرق بينهما . وصح عن علي أنه قال : « ما طلق رجل طلاق السنة فندم » . ومن طلق ثلاثا يندم ، ولا يبقى له مخرج ، كما مر من كلام ابن عباس .

حديث صحيح صريح في كراهة الطلاق ثلاثا : وقد ورد في هذا الباب حديث صحيح صريح ، فأخرج النسائي في « باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ » بسند صحيح عن محمود بن لبيد قال : « أخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا ، فقام غضبان فقال : أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ فقام رجل فقال : يا رسول الله ألا أقتله ؟ » انتهى ملخصا (٧ : ٣٣٣) .

الرد على من قال : سنة الطلاق أن لا يطلق إلا واحدة : وما قول من

قال : سنة الطلاق أن لا يطلق إلا واحدة - وهو ما حكبناه عن مالك بن أنس ، والليث ، والحسن بن صالح ، والأوزاعي - فإن الذي يدل على إباحة الثلاث في الأطهار المتفرقة قوله تعالى : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » وفي ذلك إباحة لإيقاع الاثنين . ولما اتفقنا على أنه لا يجمعها في طهر واحد وجب استعمال حكمها في طهرين . وقد زوى في قوله تعالى « أو تسريح بإحسان » أنه للثالثة . وفي ذلك تخيير له في إيقاع الثلاث قبل الرجعة (أخرج أبو داود وجماعة عن أبي رزين الأسدي أن رجلا قال : يا رسول الله ، إني أجمع الله تعالى يقول : « الطلاق مرتان » فأين الثالثة ؟ فقال « التسريح بإحسان هو الثالثة » . قال البيهقي : ورواه عبد الواحد بن زياد حدثني إسماعيل بن سميع الحنفي عن أنس بن مالك ، كذا قال : « عن أنس » ، والصواب : عن إسماعيل بن سميع عن أبي رزين عن النبي ﷺ رسلا . كذلك رواه جماعة من الثقات عن إسماعيل . قال في الجوهر النقي : رواه الدارقطني في سننه (قلت : وابن مردويه أيضا كما في ابن كثير) من طريق عبيد الله بن جرير بن جبلة ثنا عبيد الله بن عائشة ثنا حماد بن سلمة ثنا حمادة عن أنس أن رجلا قال : « يا رسول الله أليس الله يقول : « الطلاق مرتان الحديث » . قال ابن القطان : صحيح ، عبيد الله بن محمد بن جعفر يعرف بابن عائشة ثقة ، أحد الأجواد . وعبيد الله بن جرير بن جبلة بن أبي رواد قال الخطيب : ثقة . انتهى (٧ : ٣٤) .

وأبضا لما اتفقوا على أنه راجعها جاز له إيقاع الطلاق في الطهر الثاني وجب أن يجوز ذلك له إذا لم يراجعها ، لوجود المعنى الذي من أجله جاز إيقاعه في الطهر الأول ، إذ لا حظ للرجعة في إباحة الطلاق ولا في حظره ، ألا ترى أنه لو راجعها ثم جامعها في ذلك الطهر لم يجوز له إيقاع الطلاق فيه ، ولم يكن للرجعة تأثير في إباحته ؟ فوجب أن يجوز له أن يطلقها في الطهر الثاني قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع . قاله الجصاص (١ : ٣٨٥) .

وقال ابن العربي : إن هذه الآية عرف فيها الطلاق بالالف واللام ، واختلف الناس في تأويل التعريف على أربعة أقوال : الأول : معناه الطلاق المشروع مرتان ، فما جاء على غير هذا فليس بمشروع . يروى عن الحجاج بن أرطاة والرافضة قالوا : لأن النبي ﷺ إنما بعث لبيان الشرع ، فما جاء على غيره فليس بمشروع . الثاني : معناه الطلاق الذى فيه الرجعة مرتان ، لأن الجاهلية كانت تطلق وترد أبدا ، فبين الله تعالى أن الرد إنما يكون في طلقين ، بدليل قوله تعالى : « فلمسك بمعروف أو تسريح بإحسان » . الثالث : إن معناه الطلاق المسنون مرتان . قاله مالك . الرابع : معناه الطلاق الجائز مرتان . قاله أبو حنيفة .

فأما من قال : إن معناه الطلاق المشروع فصحيح لكن الشرع يتضمن الفرض والسنة والجائز والحرام ، فيكون المعنى بكونه مشروعا أحد أقسام المشروع الثلاثة المتقدمة وهو المسنون (قلت : كلا ! بل هو الجائز لأن الطلاق ليس مندوب إليه في نفسه ، والمسنون المقابل للفرض والجائز لا بد أن يكون مندوبا إليه مستقبلا للثواب فافهم) .

تظاهر الأخبار والآثار وإجماع الأمة على أن من طلق ثلاثا فإن ذلك لازم له : وقد كنا نقول بأن غيره ليس بمشروع ، لولا تظاهر الأخبار والآثار وانعقاد الإجماع من الأمة بأن من طلق طلقين أو ثلاثا أن ذلك لازم له ، ولا احتفال بالحجاج وإخوانه من الرافضة ، فالحق كائن قبلهم ، فأما مذهب أبي حنيفة في أنه حرام فلا معنى للاشتغال به ههنا ، فإنه متفق معنا على لزومه إذا وقع انتهى (١ : ٨٠) . قلت : وقد استوفيت الكلام على مسألة الباب - أى لزوم الثلاث جملة ، ووقوع الطلاق في الحيض - في الجزو الحادى عشر من إعلال السنن ، نقبله الله بقبول حسن ، وعجل بإشاعته في أسرع زمن فليراجع .

الجواب عن حديث كون طلاق الثلاث واحدة : وقد بقى أشياء نذكرها هنا . الأول : إن حديث كون طلاق الثلاث واحدة على عهد رسول الله ﷺ

وأبى بكر رضي الله عنه وسنين من خلافة عمر رضي الله عنه إنما رواه طاووس ، وكان كثير الخطأ مع جلالته وفضله وصلاحه ، يروى أشياء قالوا : منكره ويكنى أبوب يتعجب من كثرة خطأ طاووس . وروى ابن قانع من طريق شعبة قال : أخبرني عبد الملك بن ميسرة قال : سألت رجل طاووساً عن الخلع فقال : ليس بشيء فقلت : لا تزال تحدثنا بشيء لا نعرفه ، فقال : والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع . ويقال : هذا مما أخطأ فيه طاووس (ولعل ابن عباس جمع بينهما بعد تطليقتين كان الخلع معها ، فظن طاووس أن الخلع كان بعدهما) . وذكر ابن أبي نجيح عن طاووس أنه قال : الخلع ليس بطلاق . قال : فأنكره عليه أهل مكة ، فجمع ناساً من أهل مكة واعتنر إليهم وقال : إني سمعت ابن عباس يقول ذلك (لعله أخذ ذلك من فعل ابن عباس الذي مر ذكره في حديث شعبة ، فظن أن الخلع ليس بطلاق عنده ، وقد قدمنا ما فيه . كذا في أحكام القرآن للجصاص ٢ : ٣٩٦) .

والثاني : ما في الجوهر النقي : ذكر البيهقي حديث طاووس عن ابن عباس ثم ذكره عن طاووس أن أبا الصهباء قال لابن عباس : « أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله ﷺ إلخ ؟ » . وهو دليل على أن أبا الصهباء له مدخل في رواية هذا الحديث ، وأبو الصهباء ممن روى عنهم مسلم دون البخاري ، وتكلموا فيه . قال الذهبي في الكاشف : قال النسائي : ضعيف . فعلى هذا يحتمل أن البخاري ترك هذا الحديث لأجل أبي الصهباء . وذكر صاحب الاستدكار أن هذه الرواية غلط ووهم ، لم يعرج عليه أحد من العلماء . وقد قيل : أبو الصهباء لا يعرف في موالى ابن عباس ، وطاووس يقول : إن أبا الصهباء مولاه ، سأله عن ذلك . ولا يصح ذلك عن ابن عباس لرواية الثقات عنه بخلافه ، ولو صح عنه ما كان قوله حجة على من هو من الصحابة أجل وأعلم منه ، وهم : عمر ، وعثمان ، وعلي ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وغيرهم . قال البيهقي بعد سرد الآثار : فهذه رواية سعيد بن جبير ، وعطاء بن أبي رباح ، ومجاهد ، وعكرمة ،

وعمر بن دينار ، ومالك بن الحارث ، ومحمد بن أبياس بن بكير ، وروينا عن معاوية بن أبي عياش الأنصاري كلهم عن ابن عباس « أنه أجاز الطلاق وأماهن » (وهو أيضاً مذهب طاووس ، كما ذكرته في إعلال السنن (١) فليراجع . وخلاف الراوى لروايته قدح فيها عندنا كما مر في المقدمة) .

والثالث : إنه لو صح فهر محمول على الطلاق بلفظ « البتة » حيث كانت « البتة » شائعة في إيقاع الثلاث بها ، وأقوال العلماء في بنية مشهورة ، فالطلاق بها كانت واحدة في عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وصلى الله عليه وسلم من خلافة عمر إذا ادعى الرجل أنه لم يرد بها إلا واحدة ، كما في حديث ركانة « أنه طلق زوجته البتة فحلفه رسول الله ﷺ أنه ما أراد إلا واحدة ، فردها إليه » . هذا هو الصحيح أنه طلقها البتة . وعليه قول أبو داود : وصححه ابن حبان والحاكم . والرواية فيه بلفظ « الثلاث » من تصرف بعض الرواة ، قاله الحافظ في الفتح . ثم لما تابع الناس في الطلاق بهذه اللفظة وصار إرادة الثلاث بها متعارفا بينهم ألزمهم عمر الثلاث قضاء ، كما هو حكم كل لفظ صار صريحا أو كالصريح في معناه . ثم رجع العرف إلى ما كان عليه في زمن النبي ﷺ ، فصار « البتة » من الكتابات على حالها . والدليل على أن إرادة الثلاث بـ « البتة » كان متعارفا بينهم في زمن عمر رضي الله عنه ما رواه البيهقي في سننه من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رجلا أتى عمر رضي الله عنه فقال : إني طلق

(١) قال الحسين بن علي الكرايسي في أدب القضاء : أخبرنا علي بن عبيد الله (هو ابن المديني) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاووس عن طاووس أنه قال : « من حدثك عن طاووس أنه كان يرى طلاق الثلاث واحدة كذبه » . وروى ابن جريج قال : قلت لعطاء : سمعت ابن عباس . يقول : طلاق البكر الثلاث واحدة ؟ قال : لا ، بلغني ذلك عنه . وعطاء أعلم الناس بابن عباس انتهى من الإشفاق في أحكام الطلاق للكوثري (ص : ٣٣) .

امراتي يعني البتة وهي حائض ، قال : عصيت ربك ، وفارقت امرأتك . فقال الرجل : فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر رضي الله عنه حين فارق امرأته أن يرجعها ؟ فقال له عمر رضي الله عنه : إن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر أن يرجع امرأته لطلاق بقى له ، وإنه لم يبق لك ما ترجع به امرأتك انتهى (٧ : ٣٣٤) .

ولو لم تقع الثلاث جملة إذا أرادها لما استحلف رسول الله ﷺ ركافة بالله ما أراد إلا واحدة ، فإنه يبدل على وقوع الثلاث جملة لو أرادها ، وهذا ما لم ينتبه له أهل الظاهر ، الذين يريدون أن يتمسكوا به في جعل الثلاث واحدة . على أن القول بأن الثلاثة واحد ليس من قول المسلمين في شيء :

جعلوا الثلاثة واحدا ، لو أنصفوا لم يجعلوا العدد الكثير قليلا

قوله تعالى : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » ، فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله « الآية

أى لا يحل لكم أن تضاجروهن وتضيّقوا عليهن ليفدين منكم بما أعطيتموهن من الأصدقة أو يبعضه ؛ وأما إذا تشاقق الزوجان ، ولم تقم المرأة بحقوق الرجل وأبغضته ، ولم تقدر على معاشرته فلها أن تفتدى منه بما أعطاها ، ولا حرج عليها في بذلها له ، ولا حرج عليه في قبول ذلك منها . ولهذا قال الله تعالى : « فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به » . ثم قد قال طائفة كثيرة من السلف وأئمة الخلف : إنه لا يجوز الخلع (١) إلا أن يكون الشقاق والشوز من جانب المرأة ، فيجوز للرجل حينئذ قبول الفدية ، احتجاجا بظاهر قوله تعالى : « إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتم » الآية . قالوا : فلم يشرع الخلع إلا في هذه الحالة ،

(١) سمي به لأن المرأة تنخلع به من لباس زوجها قال الله تعالى : « من لباس لكم وأنتم لباس لهن » .

فلا يجوز في غيرها إلا بدليل ، والأصل عنده . ومن ذهب إلى هنا ابن عباس ،
وطاؤس ، وإبراهيم ، وعطاء ، والحسن ، والجمهور ، حتى قال مالك والوزاعي :
لو أخذ منها وهو مضار لها وجب رده إليها ، وكان الصلّاق رجعيًا . قال مالك :
وهو الأكر الذي أدركت الناس عليه . وذهب الشافعي رحمه الله إلى أنه يجوز الخلع
في حال الشقاق ، وعند الاتفاق بطريق الأولى والأخرى . وهذا قول جميع
أصحابه قاطبة .

الرد على من قال بنسخ الخلع : وحكى الشيخ أبو عمر بن عبد البر في الاستذكار
له عن بكر بن عبد الله المزني أنه ذهب إلى أن الخلع منسوخ بقوله : « وآتيم
إحدا من قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » ، ورواه ابن جرير عنه . وهذا قول ضعيف
وسأخذ مردود على قائله (قال الجصاص : وهو قول شاذ برده ظاهر الكتاب
والسنة واتفاق السلف ، ومع ذلك فليس في قوله : « وإن أردتم استبدال زوج
مكان زوج ، الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى : « فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به » لأن كل واحدة منهما مقصورة الحكم على مذكورة
فيها ، فإنما حظر الخلع إذا كان النشوز من قبله وأراد استبدال زوج مكان زوج
غيرها ، وأباحه إذا خاف أن لا يقيما حدود الله ؛ بأن تكون مبغضة له ، أو سيئة
الخلق ، أو كان هو سئ الخلق ، ولا يقصد مع ذلك الإضرار بها ، لكنها يخافان
أن لا يقيما حدود الله في حسن العشرة . وهذه الحال غير تلك ، فليس في إحداها
ما يعترض به على الأخرى ، ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها . وكذلك قوله تعالى :
« ولا تفضلوهن لم يذهبوا ببعض ما آتيتموهن » إذا كان خطابا للأزواج فإنما حظر
عليهم أخذ شيء من مالها إذا كان النشوز من قبله قاصدا للإضرار بها إلا أن تأتي
بفاحشة مبينة يعني إن يظهر منها على زنا . انتهى ملخصا (١ : ٣٩٢) .

هل يجوز للرجل أن يفادها بأكثر مما أعطاه؟ وقد اختلف الأئمة رحمهم الله
في أنه هل يجوز للرجل أن يفادها بأكثر مما أعطاه ؟ فذهب الجمهور إلى جواز

ذلك ، نعموم قوله تعالى : « فلا جناح عليهما فيما افئتت به » . وقال عبدالرزاق :
 أخبرنا معمر عن عبيد الله بن محمد بن عتيق « أن الربيع بنت معوذ بن عفراء
 حدثته أنها قالت لزوجها : أختلعت منك بكل شيء أملكه . قال : نعم ، قالت :
 فبعثت . قالت : فخاصم عمي معاذ بن عفراء إلى عثمان بن عفان فأجاز الخلع ،
 وأمره أن يأخذ عقاص رأسي فادونه أو قالت . ما دون عقاص الرأس ومعنى
 هذا أنه يجوز أن يأخذ منها ما يدها من قليل وكثير . وبه يقول ابن عباس ،
 ومجاهد ، وعكرمة ، وإبراهيم النخعي ، وقبيصة بن ذؤيب ، والحسن بن صالح ،
 وعثمان البتي . وهذا مذهب مالك ، والبيهقي ، والشافعي ، وأبي ثور ، واختاره
 ابن جرير . وقال أصحاب أبي حنيفة : إن كان الإضرار (والنشوز) من قبلها جاز
 أن يأخذ منها ما أعطها . ولا يجوز الزيادة عليه (أى يكره له ذلك) ، فإن ازداد
 جاز في القضاء (ودليل الكراهة ما رواه ابن بطّة وابن مردويه عن طريق عبيد الله
 بن عمر القواريري عن عبد الأعلى ثنا سعيد عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس في
 قصة جميلة بنت سلول مع ثابت بن قيس أن رسول الله ﷺ قال لها : « تردين
 عليه حديثه ؟ » قالت : نعم ، فأمره النبي ﷺ أن يأخذ منها ما ساق ولا يزداد ،
 ورواه ابن ماجه بإسناد مثله سواء . وهو إسناد جيد مستقيم ، قاله ابن كثير .
 وقال الحفاظ في الرواية : إسناده صحيح ، والحديث في صحيح البخاري ليس فيه
 ذكر الزيادة ، وظاهر الآية يقتضي جواز أخذ الجميع ولكن مازاد مخصوص
 بالسنة ، وليست الآية نصا في جواز أخذ الجميع لاحتمال أن يكون المراد بما افئتت
 به أى من الذى أعطها ، وهكذا كان يقرأها الربيع بن أنس « فلا جناح عليهما
 فيما افئتت به منه » رواه ابن جرير . وإن كان الإضرار من جهته لم يجوز أن يأخذ
 منها شيئا ، فإن أخذ جاز في القضاء (ابن كثير ١ : ٢٧٥) .

وروى محمد في الموطأ عن مالك أخبرنا نافع أن مولاة لصفية اختلعت من
 زوجها بكل شيء لها فلم ينكره ابن عمر . قال محمد : ما اختلعت به المرأة من زوجها
 فهو جائز في القضاء ، وما نحب له أن يأخذ أكثر مما أعطها وإن جاء النشوز من

قبلها ؛ فأما إذا جاء النشوز من قبله لم نحب له أن يأخذ منها قليلا ولا كثيرا ، وإن أخذ فهو جائز في القضاء ، وهو مكروه نه فيما بينه وبين الله تعالى . وهو قول أبي حنيفة انتهى (ص : ٢٥٣) . ودليل عدم الجواز في هذه الحال ديانة قوله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » . ودليل الجواز قضاء مامر من أثر عثمان رضي الله عنه . ولعلك قد عرفت أن في قول الحنفية عملا بالآيات والآثار كلها لا يفوت منها شيء ، بخلاف غيره من المذاهب فإن فيه عملا ببعض النصوص وترك البعضها ، فقول الحنفية أقوى ما يكون في الباب . والله تعالى أعلم بالحق والصواب .

قياس غير حال الخلع على حال الخلع فاسد : قال الجصاص : وقول من قال : إنه لما جاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز في الخلع (ولو كان النشوز من قبل الرجل) خطأ ، لأن الله تعالى قد نص على الموضعين في أحدهما بالخطر - وهو قوله : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج » ، وقوله : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله » - وفي الآخر بالإباحة - وهو قوله تعالى : « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » - فقول القائل : لما جاز أن يأخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص الكتاب (وقياس بمعرض النص وهو باطل ، فلا يجوز قياس غير حال الخلع وهو حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به على حال الخلع فافهم) .

الخلع تطليقة بائنة ، والرد على من قال : إنه فسخ : قال : وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق ؟ فروى عن عمر ، وعبد الله ، و عثمان ، والحسن ، وأبي سلمة : وشريح ، وإبراهيم ، ومكحول أن الخلع تطليقة بائنة . وهو قول فقهاء الأمصار ، لاختلاف بينهم فيه . وروى عن ابن عباس أنه ليس بطلاق (بل هو فسخ ، وبه قال الشافعي في القديم وأحمد في رواية ، كما في

المغنى ٨ : ١٨٠ . ثم ذكر عن طاؤس ما ذكرناه من قبل ، وقد مر أن أهل مكة أنكروه عليه ، وقال له عبد الملك بن ميسرة حين حدثه به : « لاتزال تحدثنا بشئ لانعرفه » فهو قول شاذ معدود في مناكير طاؤس .

دلائل كون الخلع طلاقا لا فسخا: ويدل على كونه طلاقا ما رواه عبد الرزاق في مصنفه حدثنا ابن جريج عن داود بن أبي عاصم عن سعيد بن المسيب « أن النبي ﷺ جعل الخلع تطليقة » . وكذلك رواه ابن أبي شيبة (ومراسيل سعيد مصباح عند القوم) . وما رواه مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن جهمان مولى الأسلميين عن أم بكر الأسلمية أنها اختلعت من زوجها عبدالله بن خالد بن أسيد ، فأتيا عثمان بن عفان في ذلك فقال : « هي تطليقة إلا أن تكون سميت شيئا فهو ماسميت » . ومن طريق مالك رواه البيهقي . ونقل عن أبي داود أنه سأل أحمد بن حنبل عن جهمان فقال : لأعرفه ، وضعف الحديث من أجله . قلت : ذكره ابن حبان في الثقات ، وذكر مسلم في الطبقة الأولى ، من أهل المدينة ، روى عنه عبادة بن الزبير وعمر بن نبيه الكعبي وموسى بن عبيدة ، ومالك لا يروى إلا عن الثقات ولا يخرج إلا أحاديث الأثبات عنده . والعارف مقدم على من لم يعرف . والأثر رواه محمد في الموطأ عن مالك ، وقال : بهذا نأخذ ، الخلع تطليقة بائة إلا أن يكون يسمى ثلاثا أونواها فيكون ثلاثا (ص : ٢٥٣) . وروى مالك في الموطأ أيضا عن نافع أن ربيع بنت معوذ جاءت هي وعمها إلى عبدالله بن عمر فأخبرته أنها اختلعت من زوجها في زمان عثمان بن عفان ، فبلغ ذلك عثمان فلم ينكره (وفيه دليل على جواز الخلع دون السلطان) . فقال ابن عمر : « عدتها عدة المطلقة » قال مالك : إنه قد بلغه أن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب كانوا يقولون : « عدة المختلعة ثلاثة قروء » انتهى من الزيلعي (٢ : ٤٠) .

قال الجصاص : ويدل على أنه طلاق قوله ﷺ « لا تطلق المرأة إلا بثلثين » . ونشرت عليه امرأته (وأرادت الخلع) : « نخل سبيلها » وفي بعض الألفاظ

« فارقها » (ولفظ البخارى « طلقها تطليقة ») بعد ما قال للمرأة : « ردى عليه حديثه » فقالت: قد فعلت . ومعلوم أن من قال لامرأته: قد فارقتك ، أو خلعت سبيلك ، ونيته الفرقة إنه يكون طلاقاً ، فدل ذلك أن خلعه إياها بأمر الشارع كان طلاقاً .

وأيضاً لاخلاف أنه لو قال لها : قد طلقتك على مال ، أو قد جعلت أمرك إليك بمال كان طلاقاً ، وكذلك لو قال لها : قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقة كان طلاقاً ، وكذلك إذا خلعها بمال . فإن قيل : إذا كان بلفظ الخلع كان بمنزلة الإقالة في البيع فتكون فسخاً . قلنا : في اتفاق الجميع على جواز الخلع بغير مال وبأقل من المهر دلالة على أنه طلاق وليس بفسخ بمنزلة الإقالة ، فإن الإقالة لا يجوز إلا بالثمن الذى كان في العقد ، فلو كان الخلع فسخاً كالإقالة لما جاز إلا بالمهر الذى تزوجها عليه لأبقل منه ولا أكثر .

الجواب عن حجة من قال : الخلع ليس بطلاق : ومما يحتاج به من يقول : إنه ليس بطلاق أن الله تعالى لما قال : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » ثم عقب ذلك بقوله : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلى أن قال في نسق التلاوة - فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » فأثبت الثالثة بعد الخلع ، دل ذلك على أن الخلع ليس بطلاق ، إذ لو كان طلاقاً لكانت هذه رابعة ، لأنه ذكر الخلع بعد التطليقتين ، ثم ذكر الثالثة بعد الخلع . قلنا : ليس ذلك عندنا على هذا التقدير ، لأن قوله تعالى : « الطلاق مرتان » أفاد حكم الاثنين إذا أوقعها على غير وجه الخلع ، وأثبت معها الرجعة بقوله تعالى : « فإمساك بمعروف » ثم ذكر حكمها إذا كانتا على وجه الخلع ، وأبان عن موضع الحظر والإباحة فيه ، والحال التى يجوز فيها أخذ المال أولاً يجوز ، ثم عطف على ذلك قوله : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » فعاد ذلك إلى الاثنينين المقدم ذكرهما ، على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع أخرى ، فإذا

ليس فيه دلالة على أن الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع (لأنه تعالى قال : « ولايجل لكم أن تأخذوا » فبدأ بذكر الخلع بالواو دون الفاء ، والواو يقتضي الجمع دون الترتيب والتعقيب ، فالخلع داخل في الاثنتين المقدم ذكرهما مجتمع معهما . ومن جعله اعتراضا وعطف قوله : « فإن طلقها » على قوله : « الطلاق مرتان » فقد ارتكب خلاف الظاهر ، لأن الأصل في العطف بالفاء عوده إلى ما يليه دون ما يكون بعيدا عنه . وأيضا فإننا نجعله عطفا على جميع ما تقدم من القدية ومما تقدمها من التطلقين على غير وجه القدية ، فيكون منتظما لفائدتين إحداها جواز الثالثة بعد الخلع بتطليقتين والأخرى جوازها بعد التطليقتين إذا أوقعها على غير وجه القدية) .

المختلعة يلحقها الطلاق : وهذا مما يستدل به على أن المختلعة يلحقها الطلاق ، لأنه لما اتفق فقهاء الأمصار على أن تقدير الآية وترتيب أحكامها على ما وصفنا ، وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكمم الله بصحة وقوعها دل ذلك على أن المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة . انتهى ملخصا (١ : ٣٩٧) .

وأما قول ابن العربي رحمه الله : إن هذا تطويل ليس وراءه تحصيل ، إنما قال الله تعالى : « فإمسك بمعروف » وحملته أن الطلاق محصور في ثلاث ، وأن للزوج الرجعة فيما دون الثلاث ، وأن الثالثة تحرمها إلى غاية ، وتبين مع ذلك كله تحريم أخذ الصداق إلا بعد رضا المرأة لما قد استوفى منها واستحل من فرجها ، وأوضح أن للمرأة أن تفك نفسها من رق النكاح بمالها منه ومن غيره ، سواء أخذه في الأولى أو الثانية أو الثالثة ، لقوله تعالى بعد ذكر أعداد الطلاق الثالث والمرتين والتسريح : « فلا جناح عليها فيما اقتدت به » كيفما كان الفداء ، فكان بيانا لجواز الفداء في الجملة كلها ، لا في محل مخصوص منها بأولى أو ثانية أو ثالثة انتهى (١ : ٨٣) .

الجواب عن إيراد ابن العربي علينا : فهو مبني على أن التسريح بإحسان هي

الثالثة ، وقد صرح ابن العربي نفسه بأنه ورد في ذلك حديث أن النبي ﷺ قال : « التسريح بإحسان هي الطلقة الثالثة » ولم يصح (١ : ٨٢) فن أين له أن يدعى أن الله تعالى قال به . ذكر أعداد الطلاق الثالث والمرتين والتسريح : « فلاجتاح عليها فيما افتدت به » . والحديث في ذلك لم يصح عنده ، وإنما قال ذلك مصلا بالطلقتين دون الثالث ، وجواز الخلع مع الثالثة أو الثلاث مستفاد من قوله : « فإن طلقها فلا تحل له » . لها على جميع ما تقدم من القدية وما تقدمها من التطلقتين من غير القدية . قال الجصاص في قوله تعالى : « أو تسريح بإحسان » قبل : إن المراد به الثالثة ، وروى عن النبي ﷺ حديث غير ثابت من طريق التل ، ويرده الظاهر أيضا . ثم ذكر الحديث بسنده وقال : « وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدي والضحاك أنه أي التسريح بإحسان تركها حتى تنقضي عدتها . وهذا التأويل أصح ، إذ لم يكن الخبر المروى عن النبي ﷺ في ذلك ثابتا . وذلك من وجوه أحدها أن سائر المواضع التي ذكر الله فيها عقيب الطلاق الإمساك والفراق وإنما أراد به ترك الرجعة حتى مضى عدتها ، منه قوله : « وإذا طلقتم النساء فباغن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » والمراد بالتسريح ترك الرجعة ، إذ معلوم أنه لم يرد أو طلقوهن واحدة أخرى . ومنه قوله تعالى : « فإذا باغن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » ولم يرد به إيقاعا مستقبلا ، وإنما أراد به تركها حتى تنقضي عدتها .

وأيا فإن الثالثة المذكورة في نسخ الخطاب في قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية فوجب حمل قوله : « أو تسريح بإحسان » على فائدة مجدية وهي وقوع البيوتة بالائتين بعد انقضاء العدة . وأيضا : « يوم أن المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من إيقاع الطلاق بلا عدد محصور ، فلو كان قوله تعالى : « أو تسريح بإحسان » هو الثالثة لما أبان عن قصد في إيقاع التحريم بالثلاث ، إذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع البيوتة

الحرمه لها إلا بعد زوج ، فوجب أن يكون الثالثة قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له » الآية . انتهى ملخصاً (١ : ٣٩٠) .

ولو سلمنا صحة الحديث على رأى بعض المحدثين كما مر فقد انفقوا على أن حكم الثالثة إنما هو مذكور في قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له » الآية لا فيما قبله ؛ وإذا كان كذلك بطل القول بأن الله تعالى قال بعد ذكر أعداد الطلاق الثلاث والمرتين والتسريح : « فلا جناح عليهما فيما افدت به » . وإنما قال ذلك بعد ذكر المرتين فقط ؛ وأما الثالثة فلم يذكر لها حكماً بعد ، وللازم أن يكون قوله : « فإن طلقها فلا تحل له » عقيب ذلك هي الرابعة ، ولم يقل به أحد .

دليل لحوق الطلاق للمختلعة : وفي مصنف ابن أبي شيبة : ثنا وكيع عن علي بن مبارك عن يحيى بن أبي كثير قال : كان عمران بن حصين وابن مسعود يقولان في التي تفدى من زوجها : « لها طلاق ما كانت في عدتها » . ورجال هذا السند على شرط الجماعة (قلت : نعم ! ولكنه مرسل ، يحيى بن أبي كثير لم يدرك أحداً من الصحابة إلا أنسا رآه رؤيته ، قاله أبو حاتم . والمرسل حجة عندنا) . وفي الاستدكار : هو قول أبي حنيفة ، والثوري ، والأوزاعي ، وابن المسيب ، وشريح ، وطاؤس ، والزهرى . وظاهر الكتاب يشهد لهذا القول ، لأنه تعالى قال : « الطلاق مرتان » ثم قال : « فلا جناح عليهما فيما افدت به » ثم قال : « فإن طلقها فلا تحل له » وهذا يقتضى وقوع الطلاق بعد الخلع ، وأن من طلق ثنتين فإن أخذ فداء له أن يطلق الثالثة ، وعند الشافعى إذا أخذ فداء لا يطلق الثالثة . انتهى من الجوهر النقي (٧ : ٣١٧) .

لا يثبت في الخلع رجعة : فائدة : قال الموفق في المعنى : ولا يثبت في الخلع رجعة - سواء قلنا : هو فسخ أو طلاق - في قول أكثر أهل العلم ، منهم : الحسن ، و طاؤس ، وعطاء ، والنخعي ، والأوزاعي ، ومالك ، والشافعى ، وإسحق (وأبو حنيفة وأصحابه) . وحكى عن الزهرى وسعيد بن المسيب أنها

قالا : الزوج بالخيار بين إمساك العوض ولا رجعة له ، وبين رده إلى الرجعة . وقال أبو ثور : إن كان الخلع بلفظ الطلاق فلا تسقط بالعوض كالولاء مع العتق . ولنا قوله سبحانه وتعالى : « فيما افتردت به » وإنما يكون فداء إذا خرجت به عن قبضته وسلطانه ، وإذا كانت له الرجعة فهي تحت حكمه . ولأن القصد إزالة الضرر عن المرأة فلو جاز ارتجاعها لعاد الضرر . وفارق الولاء ، فإن العتق لا ينفك منه ، والطلاق ينفك عن الرجعة فيما قبل الدخول وإذا كمل العدد . (٨ : ١٨٥) .

لا بأس بالخلع في الحيض والطمهر الذي مسها فيه : قال : ولا بأس بالخلع في الحيض والطمهر الذي أصابها فيه ، لأن المنع من الطلاق في الحيض من أحل الضرر الذي يلحقها بطول العدة ، والخلع لإزالة الضرر الذي يلحقها بسوء العشرة والمقام مع من تكرهه وتبغضه ، وذلك أعظم من ضرر طول العدة ، فجاز دفع أعلامها بأدناهما . ولذلك لم يسأل النبي ﷺ المحتلعة عن حالها . ولأن ضرر طول العدة عليها ، والخلع يحصل بسؤالها ، فيكون ذلك رضا منها به ودليلا على رجحان مصلحتها فيه انتهى (٨ : ١٧٥) .

وفيه أنه يلزمه حل الطلاق مطلقا في الحيض إذا رضيته به ، مع أن إطلاقهم الكراهة يتنافيه . فالأظهر تعليل الخلع والطلاق بعوض بأنه ليس طلاقا بنفسه لأنها لا تنطق ما لم تقبل ، فصارت كأنها أوقعت الطلاق على نفسها في الحيض ، والممنوع هو الرجل لاهى أو القاضى . ولذا لو أدركت فاختارت نفسها فلا بأس للقاضى أن يفرق بينهما في الحيض . وفي البدائع : وكذا إذا اعتقت فلا بأس بأن تختار نفسها وهي حائض ، وكذا امرأة العنين انتهى . وكذا في الدرر ورد المختار (٢ : ٦٩٠) .

لا يفترق الخلع إلى السلطان : قال الموفق : ولا يفترق الخلع إلى حاكم ، نص عليه أحمد فقال : يجوز الخلع دون السلطان . وروى البخارى ذلك عن

عمر وعثمان رضي الله عنهما . وبه قال شريح ، والزهرى ، ومالك ، والشافعى ، وإسحق وأهل رأى . وعن الحسن وابن سيرين لا يجوز إلا عند السلطان . ولنا قول عمر وعثمان ، ولأنه معاوضة فلم يفتقر إلى السلطان كالبيع والنكاح ، ولأنه قطع عقد بالتراضى أشبه الإقالة .

الرد على من قال : لا يحل الخلع حتى يراها تزني : وروى عن ابن سيرين وأبي قلابة أنه لا يحل الخلع حتى يحد على بطنها رجلا ، لقول الله تعالى : « ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » . ولنا الآية التي تلونها (فإن خفتم أن لا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ، والخبر (أى حديث امرأة ثابت بن قيس وقد اختلعت من غير ربة) وأنه قول عمر ، وعثمان ، وعلى ، وغيرهم من الصحابة ، لم نعرف لهم مخالفا في عصرهم ، فيكون إجماعا . ودعوى النسخ لا تسمع حتى يثبت تعذر الجمع ، وأن الآية النسخة متأخرة ، ولم يثبت شيء من ذلك انتهى (٨ : ١٧٤) . وأيضا فتفسير الفاحشة المبينة بالزنا غير متعين ، فقد فسرها ابن عباس بالنشوز والعصيان ، كما في ابن كثير (١ : ٤٦٦) . واختار ابن جرير أنه يعم ذلك كله : الزنا ، والعصيان ، والنشوز ، وبذاء اللسان ، وغير ذلك يعنى أن كل ذلك يبيح مضاجرتها حتى تبرئه من حقها أو بعضه ويفارقها . وهذا جيد انتهى . ولو سلم فالجمع بين الآيتين ممكن ، وتقرير الجمع أن الأولى منها حاضرة عن عضل النساء وإكراههن على الافتداء حتى يأتين بفاحشة مبينة ، فلا دلالة فيها على حظر الخلع إذا خلا عن العضل والإكراه .

فإن عضل زوجته ولم تأت بفاحشة ، وضارها بالضرب والتضييق عليها ، أو منعها حقوقها من النفقة والقسم ونحو ذلك لتغدى نفسها منه فالخلع باطل والعرض مردود . روى ذلك عن ابن عباس ، وعطاء ، ومجاهد ، والشعبي ، والنخعي ، والقاسم بن محمد ، وعروة ، وعمرو بن شعيب ، وحيد بن عبد الرحمن ،

والزهري . وبه قال مالك ، والثوري ، وقتادة ، والشافعي ، وإسحاق . وقال أبو حنيفة : العقد صحيح والعوض لازم ، وهو آثم عاص . قاله الموفق (٨ : ١٧٨) . وحجة الكل قوله تعالى : « ولا تعضلوهن لتذهبن ما أتيتوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » إلا أن الجمر ففهموا منه بطلان الخلع بالعزل ، وقال أبو حنيفة : إن النهي لا يقتضي بطلان العقد ، كالبيع عند الأذان للجمعة والبيع بالنجش ، وكالظهار مع كونه منكرا من القول وزورا . فإن أتت بفاحشة فعصلها لتفتدي نفسها منه ففعلت صح الخلع لهذه الآية ، والاستثناء من النهي لإباحة ؛ ولأنها متى زنت لم يأمن أن تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه ، فلا تقيم حدود الله في حقه ، فتدخل في قوله تعالى : « فإن خفتن أن لا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » . هذا أحد قولي الشافعي ، والقول الآخر لا يصح ، لأنه عوض أكرهت عليه أشبه ما لو لم تزن . والنص أولى . قاله الموفق أيضا (٧ : ١٧٩) . قلت : والإكراه الذي يبطل العقود ليس هو العزل ؛ بل هو ما يخاف منه على النفس والأعضاء ، كما ذكره أصحابنا في باب الإكراه من الفقه . والله تعالى أعلم .

عدة المختلة كعدة المطلقة لثلاثة قروء : مسألة : ذهب مالك ، وأبو حنيفة والشافعي ، وأحمد وإسحق بن راهويه في رواية عنها - وهي المشهورة - إلى أن المختلة عنثها عدة المطلقة بثلاثة قروء إن كانت ممن تحيض . وروى ذلك عن عمر ، وعلى ، وابن عمر ، وبه يقول سعيد بن المسيب ، وسليمان بن يسار ، وعروة ، وسالم ، وأبو سلمة ، وعمر بن عبد العزيز ، وابن شهاب ، والجنس ، والشعبي ، وإبراهيم النخعي ، وأبو عياض ، وخلاس بن عمر ، وقتادة ، وسفيان الثوري ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وأبو عبيد . قال الترمذي : وهو قول أكثر أهل العلم من الصحابة وغيرهم . ومأخذهم في هذا أن الخلع طلاق فتعتد كسائر المطلقات .

والقول الثاني : إنها تمتد بمحضبة واحدة تستبرئ بها رحها . قال ابن أبي

شبهة : حدثنا يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر أن الربيع اختلعت من زوجها فأتى عنها عثمان رضى الله عنه فقال : « تعتد بحیضة » . قال : وكان ابن عمر يقول : « تعتد ثلاث حیض » حتى قال هــلما عثمان ، فكان ابن عمر يفتى به ، ويقول : « عثمان خيرنا وأعلمنا » . وحدثنا عبدة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال : « عدة المختلعة حیضة » . وحدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال : « علتها حیضة » . وبه يقول عكرمة ، وأبان بن عثمان ، وكل من تقدم ذكره ممن يقول : الخلع فسبح يلزمه القول بهذا . واحتجوا لذلك بما رواه أبو داود والترمذى عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها على عهد النبي ﷺ ، فأمرها النبي ﷺ أن تعتد بحیضة . قال الترمذى : حسن غريب . وقد رواه عبد الرزاق عن معمر عن عمرو بن مسلم عن عكرمة مرسلًا . انتهى من ابن كثير (١ : ٢٧٦) .

الجواب عن حجة من قال : إن عدتها حیضة : وأجيب بأن التاء فى حیضة ليست للواحدة بل للجنس ، فالمعنى : إن المختلعة تعتد بالحيض دون الشهر . وهذا التأويل إنما يتأتى فى المرفوع ، وأما قول عثمان فلا ، لما فى رواية عند ابن ماجه بطريق ابن إسحق أخبرنى عبادة بن الوليد بن عبادة ابن الصامت عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قال : قلت لها : حدثنى حديثك ، قالت : اختلعت من زوجى ، ثم جئت عثمان فسألت عثمان ما ذا على من العدة ؟ قال : لا عدة عليك إلا أن يكون حديث عهد بك ، فتمكنين عنده حتى تمیضین حیضة . قالت : وإنما أتبع فى ذلك قضاء رسول الله ﷺ فى مريم المغالية ، وكانت تحت ثابت ابن قيس فاختلعت منه كذا فى ابن كثير (١ : ٢٧٦) .

قال الموفق فى المغنى : ولنا قول الله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (وقد ثبت كون الخلع طلاقًا ، فلا بد من أن تكون عدة المختلعة عدة المطلقة) . ولأنها فرقة بعد الدخول فى الحياة فكانت ثلاثة قروء (لأن كل

فرقة بين زوجين فعدتها الطلاق سواء كانت بلعانة، أو رضاع ، أو فسخ بعيب، أو إيسار، أو إعتاق، أو اختلاف دين). وقول النبي ﷺ: « قرء الأمة حيضتان عام (للمختلعة وغيرها) . وحديثهم يرويه عكرمة مرسلًا ، قال أبو بكر : هو ضعيف ، مرسل) وقد ثبت فيه عند البخاري أنه ﷺ قال لثابت بن قيس : « طلقها تطليقة » وهو صريح في كون المختلعة مطلقة . وهو قول عثمان وابن عباس قد خالفه قول عمرو علي ، فلإنها قالا : عدتها ثلاث حيض . وقولها أولى (وقد ثبت عن عثمان أيضا أنه قال : الخلع تطليقة بائنة . وعدة المطلقة مذكورة في نص الكتاب فيتحتمل أن يكون عثمان يقول أولا بكون الخلع فسخا ثم رجع عنه إلى كونه طلاقا) . وأما ابن عمر فقد روى مالك عن نافع عنه أنه قال : عدة المختلعة عدة مطلقة . وهو أصح عنه انتهى (٩ : ٧٨) . وبالجمل فكل من روى عنه أن عدة المختلعة حيضة قد روى عنه ما يدل على أن عدتها عدة المطلقة ، فقول الجمهور هو أقوى ما يكون في الباب ، بل هو الحق الذي لا يعدل عنه وهو عين الصواب ، والعلم لله الملك الوهاب .

لطيفة : اختلعت من ثابت بن قيس ثلاث من نسائه : لطيفة : اختلف في اسم امرأة ثابت بن قيس التي اختلعت منه ، ففي رواية البخاري أن المرأة اسمها جميلة ، وأنها بنت عبد الله المنافق . وهو الذي رجحه الحفاظ . كون اسمها زينب جاء من طريق الدارقطني . قال الحفاظ ابن حجر : فلعل لها اسمين أو أحدهما لقب ، وإلا فجميلة أصح . وقد وقع في حديث آخر أخرجه مالك والشافعي وأبو داود أن اسم امرأة ثابت حبيبة بنت سهل . قال الحفاظ : والذي يظهر أنها قضيتان وقتلته في امرأتين ، لشهرة الحديثين ، وصحة الطرفين ، واختلاف السياقين . انتهى من الروح (٢ : ١٢١) . قلت : وصوب الحفاظ في الإصابة أن المختلعة من ثابت هي جميلة بنت أبي بن سلول أخت عبد الله بن أبي المنافق . ثم تزوج ثابت بنت أخيها جميلة بنت عبد الله بن أبي . فقال : أورد ابن الأثير على ابن مندة أنه وهم في جعلها اثنتين ، وليس كما ظن هو وأبو نعيم ، بل الصواب

أنها اثنتان ، وأن ثابت بن قيس تزوج عمها فاختلفت منه ثم تزوج هذه ففارقها (أى مات عنها) . ولو عكس ابن الأثير فاستدل على أنها واحدة ، وأن من قال جميلة بنت أبي نسبها إلى جدّها لكان متجها . والله يهدي من يشاء . انتهى ملخصا (٨ : ٤٢) .

وبالجملة فقد اختلفت من ثابت ثلاث من النساء : جميلة ، وحبيبة بنت سهل ، ومريم المغالية . ومريم هي التي أمرت أن تعتد بحبضة ، ولم يعرف أن خلعهما كان قبل زول قوله تعالى : « يتوبصن بأنفسهن ثلثة قروء » أو بعده ، فلعل عثمان أخذ بقصتها أولا ثم عرف أن رسول الله ﷺ جعل الخلع طلاقا فرجع عنه ، والله تعالى أعلم .

أول مختلعة في الإسلام : قال الحافظ في الفتح : قد أخرج البزار من حديث عمر قال : « أول مختلعة في الإسلام حبيبة بنت سهل كانت تحت ثابت بن قيس الحديث » . وقد ترجم لما ابن سعد في الطبقات وزاد في آخره : « وقد كان رسول الله ﷺ هم أن يتزوجها ثم كره ذلك لغيره الأنصار ، وكره أن يسوءهم في نساءهم » انتهى ملخصا (٩ : ٣٥٠) .

ترهيب المرأة من طلب الطلاق من غير سبب : قال : وفيه أن الأخبار الواردة في ترهيب المرأة من طلب طلاق زوجها محمولة على ما إذا لم يكن بسبب يقتضى ذلك ، كحديث ثوبان « أيما امرأة سألت زوجها الطلاق فحرام عليها راتحة الجنة » رواه أصحاب السنن ، وصححه ابن خزيمة ، وابن حبان . ويدل على تخصيصه قوله في بعض طرقه « من غير ما بأس » (رواه الترمذي وقال : حسن ، وأبو داود وابن جرير) . وكحديث أبي هريرة « المستزعات والمختلعات من المنافقات » أخرجه أحمد والنسائي ، وفي صحيحه نظر ، لأن الحسن عند الأكثر لم يسمع من أبي هريرة ، لكن وقع في رواية النسائي : قال الحسن : لم أسمع من أبي هريرة غير هذا الحديث ، فتكون قصته في ذلك كقصته مع سمرة في حديث العقيقة ،

وقد أخرجه سعيد بن منصور من وجه آخر عن الحسن مرسلًا لم يذكر أبا هريرة (ر) قلت : وللمديث طرق عن ثوبان وعقبة بن عامر عند الترمذي وابن جرير ، فلا أقل من أن يكون حسنًا ، وفي كل ذلك رد على من قال يجوز الخلع في حال الوفاق قياسًا على جوازه في حال الشقاق .

وفيه أن الصحابي إذا أفتى بخلاف ما روى أن المعتبر ما رواه لا ما رآه ، لأن ابن عباس روى قصة امرأة ثابت بن قيس الدالة على أن الخلع طلاق وكان يفى بأن الخلع ليس بطلاق . لكن ادعى ابن عبد البر شنود ذلك عن ابن عباس ، إذ لا يعرف له أحد نقل عنه أنه فسح وليس بطلاق إلا طاووس . وفيه نظر لأن طاووسًا ثقة حافظ فقيه فلا يضره تفرده (قلت : كان أيوب يتعجب من كثرة خطأه مع حفظه وصلاحه وجلالته . قال القاضي إسماعيل في أحكام القرآن له : طاووس مع فضله وصلاحه يروى أشياء منكورة . وقال ابن رجب : كان علماء أهل مكة ينكرون على طاووس ما يتفرد به من شواذ الأقاويل انتهى . وقال الكراييسي في أدب القضاء : إن طاووسًا يروى عن ابن عباس أخبارًا منكورة اه كلفاني الإشفاق للكوثري (ص ٤٩) ومن كان هذا حاله (١) يضر تفرده بشئ) .

قال الحافظ : نعم ! أخرج إسماعيل القاضي بسند صحيح عن ابن نجيم أن طاووسًا لما قال : « إن الخلع ليس بطلاق » أنكره عليه أهل مكة ، فاعتذر وقال :

وأما قوله : وقد تلقى ذلك العلماء بالقبول . ففيه أن علماء عصره قد أنكروه عليه كما سيأتي . وأما قوله : ولا أعلم من ذكر الاختلاف في المسئلة إلا وجزم أن ابن عباس كان يراه فسحًا اه قلت : لا عبرة بذكر هؤلاء ، فإنهم يذكرون كل ما قيل أو يقال ، سواء صح سنده أو من شواذ الأقوال . ألا ترى أنهم يذكرون عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول بحصول التحليل للزوج الأول بمجرد العقد على الثاني ؟ وفي صحته عنه نظر كما سيأتي .

إِنَّمَا قَالَه ابن عباس . قال إسماعيل : لا نعلم أحدا قاله غيره اه . قال الحافظ :
ولكن الشأن في كون قصة ثابت صريحا في كون الخلع طلاقا اه (٩ : ٣٥٤) .
قلت : لا يخفى كونها ظاهرة فيه . وفي أثر ابن أبي نجيح دلالة على أن علماء أهل
مكة قد أنكروا على طاووس قوله ، ولم يكونوا يعرفونه قبل ذلك عن ابن عباس
ولا عن غيره . وفي ذلك أكبر دليل على صحة القول بكون الخلع طلاقا ، فافهم
ولا تكن من الغافلين . وتذكر ما أسلفناه لك من الآثار الصحابة والتابعين في ذلك
وكن من الشكرين

قوله تعالى : « تلك حدود الله فلا تعتدوها » الآية

لا يجوز الخلع من غير شقاق : ظاهر الآية يدل على أن الخلع لا يجوز من غير
كرهية وشفاق ، لأن نفي الحل الذي هو حكم العقد في جميع الأحوال إلا حال
الشفاق يدل على فساد العقد وعدم جوازه ظاهرا ، إلا أن يدل الدليل على خلافه .

لا يجوز الخلع بالزيادة على المهر : وعلى أن الخلع لا يجوز أن يكون بجميع
ما ساق الزوج إليها ، فضلا عن الزائد ، لأن « من » في « مما آتيتموهن » تبيضية
فيكون مفاد الاستثناء حل أحد شئ مما آتيتموهن حين الخوف ، وأما كلمة « ما »
في قوله سبحانه : « فيما افتدت به » فليست ظاهرة في العموم (أى في هذا
الموضع ، لقرائن دالة هنا) حتى ينافي ظهور الآية في الحكم المذكور ، بل
فاء التفسير في قوله : « فإن خفتم » يدل ظاهرا على أنه بيان للحكم المفهوم بطريق
المخالفة عن الاستثناء ، وفائدته التخصيص على نفي الجناح في هذا العقد ، فإن الحل
المستفاد من الاستثناء قد يجامع الجناح بأن يكون مع الكراهة . نعم ! تحتل
العموم فلا تكون نفا في عدم جواز الخلع بجميع ما يساق (قلت : والمشهور
عند أهل اللغة والأصوليين كون كلمة مآظاهرة في العموم ، ولم يزل الحنفية يمتنعون
بعمومها في مسائل كثيرة لا تحق على من مارس الفقه ، فالأولى ما قاله الجصاص :
إن ظاهر الآية يقتضى جواز أخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالنسة ، وليست

كلمة « ما » نصا في العموم ههنا لاحتمال أن يكون المراد « فيما افتدت به » منه .
وهكذا كان يقرأه الربيع بن أنس ، كما مر .

أكثر الفقهاء على نفاذ الخلع بلا شقاق أو بجميع ما ساق : وأكثر الفقهاء على أن الخلع بلا شقاق وبجميع ما ساق مكروه لكنه نافذ (قضاء) ، لتحقيق أركان العقد من الإيجاب والقبول وأهلية العاقدین مع التراضي ، والنهي لأمر مقارن لا ينافي الجواز كالبيع وقت النداء ؛ وعلى أن الخلع يصح بلفظ المفادة ، لأنه تعالى سمي الاختلاع افتداء . انتهى من الروح (٢ : ١٢١) . قلت : وتذكر ما أسلفنا من الآثار في ترهيب المرأة من طلب الطلاق من غير ما سبب ، وفي كون الزوج منبها عن أخذ الزيادة على المهر . والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره »

أى إنه إذا طلق الرجل امرأته طلقة ثالثة بعد ما أرسل عليها الطلاق مرتين فإنها تحرم عليه حتى تنكح زوجا غيره أى حتى يطلأها زوج آخر فى نكاح صحيح ، فلو وطئها واطئى فى غير نكاح (أو فى نكاح فاسد لكونه فى حكم العدم) ولو فى ملك اليمين لم تحل للأول ، لأنه ليس بزواج . وهكذا لو تزوجت ولكن لم يدخل بها الزوج لم تحل للأول .

مطلقة الثلاث لا تحل للأول مالم يدخل الثانى ، والبحث عما اشتهر عن سعيد بن المسيب : واشتهر بين كثير من الفقهاء عن سعيد بن المسيب رحمه الله أنه يقول : يحصل المقصود من تحليلها للأول بمجرد العقد على الثانى . وفى صحته عنه نظر : فقد روى ابن جرير رحمه الله حدثنا ابن بشار ثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن علقمة بن مرثد عن سالم بن رزين عن سالم بن عبد الله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي ﷺ فى الرجل يتزوج المرأة فيطلقها قبل أن يدخل بها البتة ، فيزوجها زوج آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها ، أترجع إلى الأول ؟ قال : لا ،

حتى تنلوق عسيلته وينلوق عسيلتها . وهكذا رواه أحمد والنسائي (إلا أن النسائي قال : مسلم بن زهير وهو من رجال الشيخين ، وثقه أبو حاتم ، ولكن لم يثبت سماعه من سالم بن عبدالله ولا سماع علقمة منه ، فالصحيح سالم بن رزين . ويقال فيه : رزين بن سليمان الأحمري . ذكره ابن حبان في الثقات ، كما مر في التهذيب . فهذا من رواية سعيد بن المسيب عن ابن عمر مرفوعا على خلاف ما يحكي عنه ، فبعيد أن يخالف ما رواه بغير مستند . والله أعلم . قاله ابن كثير (١ : ٢٧٧) .

قلت : هذه رواية شعبة ورواه أحمد والنسائي وابن جرير من طريق سفيان الثوري عن علقمة بن مرثد عن رزين بن سليمان الأحمري عن ابن عمر قال : سئل النبي ﷺ عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا ، فيزوجها آخر فيغلق الباب ويرخي الست ثم يطلقها قبل أن يدخل بها ، هل تحمل للأول ؟ قال : « لا ، حتى تنلوق العسيلة » . قال النسائي : هذا أولى بالصواب - أي من الذي قبله - (٢ : ١٠١) . وفي التهذيب : قال ابن أبي حاتم عن أبيه : وهذه الزيادة (بين رزين بن سليمان وابن عمر) ليست بمحفوظة . وقال أبوزرعة : الثوري أحفظ انتهى (٣ : ٢٧٦) وإذا كان كذلك فلا يرد به على المشهور شيء .

حجة الجمهور حديث العسيلة وهو حديث مشهور : وحجة الجمهور حديث العسيلة وهو حديث مشهور رواه الأئمة الستة في كتبهم من حديث عائشة رضي الله عنها . وفي الباب عن ابن عمر - وقد مر ذكره - وعن أنس رواه أحمد وابن جرير بسند حسن ، وعن أبي هريرة عند ابن جرير ، وعن الزبير عند مالك ، وفيه انقطاع ، ورواه ابن وهب عن مالك عن رفاعة عن الزبير بن عبد الرحمن عن أبيه فوصله ، وعن ابن عباس عند ابن جرير أيضا ، وله طرق كثيرة عن عائشة رضي الله عنها ، وتلقاه الأمة بالقبول .

تأيد قول الجمهور بالمعقول : وهو مقتضى القياس لأن الحرمة الغليظة إنما تثبت عقوبة للزوج الأول بما أقدم على الطلاق الثلاث الذي هو مكروه شرعا

زجرا ومنعا له عن ذلك ، لأنه إذا تفكر في حرمتها عليه إلا بزواج آخر الذى تنفر منه الطباع السليمة وتكرهه انزجر عن ذلك ، ومعلوم أن العقد بنفسه لا تنفر عنه الطباع ولا تكرهه ، إذ لا أثر لمجرد النكاح ما لم يتصل به الجماع عرفا ، فكان الدخول شرطاً فيه ، ليكون زجره ومنعه عن ارتكابه . وعليه الإجماع . قال الموفق في المنفى : وفي إجماع أهل العلم على هذا غنية عن الإطالة فيه . وجمهور أهل العلم على أنها لا يحل للأول حتى يطأها الزوج الثانى وطأ يوجد فيه التقاء الختانين .

قول سعيد بن المسيب خلاف الإجماع : إلا أن سعيد بن المسيب من بينهم قال : إذا تزوجها تزويجا صحيحا لا يريد به إحلالا فلا بأس . بأن يتزوجها الأول . قال ابن المنذر : لا تعلم أحدا من أهل العلم قال بقول سعيد بن المسيب هذا إلا الخوارج ، أخذوا بظاهر قوله سبحانه : « حتى تنكح زوجا غيره » . ومع تصريح النبي ﷺ ببيان المراد من كتاب الله تعالى وأنها لا تحل للأول حتى يلحق الثانى عسلته ، لا يعرج على شئ سواه ولا يسوغ لأحد المصير إلى غيره ، مع ما عليه جملة أهل العلم ، منهم : على بن أبى طالب ، وابن عمر ، وابن عباس ، وجابر وعائشة رضى الله عنهم ؛ ومن بعدهم : مسروق ، والزهري ، ومالك ، وأهل المدينة ، والثوري ، وأصحاب السرى ، والأوزاعي . وأهل الشام ، والشافعى ، وأبو عبيد ، وغيرهم (٨ : ٤٧٢) .

المراد بالعسيلة الجماع دون الإنزال : قال ابن العربى : فإن قيل : أنتم لا تقولون به أى بالحديث لأنه شرط الإنزال (لأنه هو المتبادر من ذوق العسيلة ، وبه قال الحسن البصرى) وأنتم لا تشتطونه . قلنا : إنما شرط ذوق العسيلة ، وذلك يكون بالتقاء الختانين . هذا لباب كلام علمائنا .

قال القاضى : ما مرى في الفقه مشكلة أعسر منها ، وذلك إن من أصول الفقه أن الحكم هل يتعلق بأوائل الأسماء أم بأواخرها ؟ فإن قلنا : إن الحكم يتعلق بأوائل الأسماء لزمنا مذهب سعيد بن المسيب ، وإن قلنا : إن الحكم يتعلق

بأواخر الأسماء لزمنا أن نشترط الإنزال مع مغيب الحشفة في الإحلال ، لأنه آخر ذوق العسيلة (قلنا : هو آخر العسيلة لا آخر ذوقها) ولأجل ذلك لا يجوز له أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها (قلنا : نعم ! ولكن أحكام الوطأ تتعلق بمجرد الإبلاج أنزل أو لم ينزل ، كوجوب الفسلي وكمال الصداق ووجوب العدة ولبوس النسب ونحوها) . قال : فصارت المسئلة في هذا الحد من الإشكال ، وأصحابنا يهملون ذلك ويمحون القول عليه انتهى (١ : ٨٤) .

الجواب عن إشكال ذكره ابن العربي في هذا الباب : قلت : لا إشكال فيه ، والحكم متعلق بآخر الإسم . لأن النكاح في الآية محمول على معناه اللغوي ، والعقد قد فهم من قوله : « زوجا » والنكاح في اللغة الضم وآخر الضم الجماع ، وأما الإنزال فزيادة لذة لا يتوقف تحقق الضم عليه . وأما كراهة العزل عن الحرة إلا بإذنها فلكون قضاء شهوتها من حقوق النكاح الشرعي ، لا لكونه من لوازم الضم والنكاح لغيره فافهم . ولو سلمنا حمل النكاح على العقد تكون الآية مطلقة ، وقيدتها السنة بلوق العسيلة ، وآخره الجماع دون الإنزال ، فإن الإنزال هو الشبع ، ولا يقال لمن شبع من شيء : إنه ذاقه . وفي جمع الزوائد : عن عائشة إن النبي ﷺ قال : « العسيلة الجماع » رواه أحمد وأبو يعلى ، وفيه أبو عبد الملك المكي ولم أعرفه بغير هذا الحديث . وبقية رجاله رجال الصحيح . وفي رواية أبي يعلى عن عائشة « أن النبي ﷺ إنما عني بالعسيلة الجماع » انتهى (٢ : ٣٤١) . قلت : أبو عبد الملك هذا روى عنه مروان بن معاوية الفزاري عند أحمد كما في تعجيل المنفعة ، وعلى بن العلاء الخزازي كما في التهذيب ، وهما ثقتان من رجال البخاري ، وليس بمجهول من روى عنه اثنان . وإذا كان العسيلة الجماع كان ذوق العسيلة هو الإبلاج أنزل أو لم ينزل . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : قوله تعالى : « حتى تنكح زوجا غيره » منتظم لمعان ،

منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره مفيد في شرط ارتفاع التحريم العقد والوطأ جميعا ، لأن النكاح هو الوطأ في الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد ، وهذا من الإيجاز والاقتصار على الكتابة المفهمة المغنية عن التصريح . وقد وردت عن النبي ﷺ آثار مستفيضة في أنها لا تحل للأول حتى يطأها الثاني - فذكر الآثار ثم قال - وهذه أخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعالمها ، فهي عندنا في حيز التواتر . ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك إلا شيء يروى عن سعيد بن المسيب أنه قال : إنها تحل للأول بنفس عقد النكاح دون الوطأ . ولم نعلم أحدا تابعه عليه ، فهو شاذ .

إباحتها للزوج الأول غير مقصور على الطلاق فإن الموت وسائر الفرق بعد الدخول بمنزلة الطلاق ؛ وقوله تعالى : « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » نص على ذكر الطلاق ، ولا خلاف أن الحكم في إباحتها للزوج الأول غير مقصور على الطلاق ، وأن سائر الفرق الحادثة بينها من نحو موت أو ردة أو تحريم بمنزلة الطلاق وإن كان المذكور هو الطلاق .

دليل جواز النكاح بغير ولى : وفيه الدلالة أيضا على جواز النكاح بغير ولى ، لأنه أضاف التراجع إليها من غير الولى انتهى (١ : ٣٩١) . قلت : عدل الجصاص عن الاستدلال على مسئلة الولاية بقوله : « حتى تنكح زوجا غيره » مع أنه تعالى أضاف العقد إليها ، نظرا إلى ما أورد عليه أنه لو كان سعيد بن المسيب يرى هذا مع قوله : إن النكاح العقد لجازله ، وأما نحن وأنتم الذين نرى أن النكاح ههنا الوطأ فلا يصح الاستدلال لكم معنا بهذه الآية . قاله ابن العربي (ص - ٨٤) . ويمكن أن يقال : إن المراد بالنكاح هنا العقد ، والسنة لم تبدل لفظ النكاح ولا نقلته عن العقد إلى الوطأ ؛ وإنما زادت شرطا آخر وهو الوطأ ، ويجوز الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة اتفاقا . وما أورده ابن العربي على ذلك فغير وارد كما لا يخفى على اليب .

الوطأ بملك اليمين لا يحلل فلا بد أن يكون النكاح الثاني زوجا : وفي ذلك دلالة على أن النكاح الثاني لا بد أن يكون زوجا ، فلو كانت أمة وطلقت البتة ثم وطئها مولاهم لا تحل ، وعلى أنه لو اشتراها الزوج من سيدها أو وهبها سيدها له بعد أن بت طلاقها لم يحل له وطئها في صورتين بملك اليمين ، حتى تنكح زوجا غيره . هذا هو قول أكثر أهل العلم ، وقال بعض أصحاب الشافعي : تحل له ، لأن (١) الطلاق يختص الزوجية فأثر في التحريم بها ، وقول الله تعالى : « فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » صريح في تحريمها (حتى تنكح غيره) ، فلا يعول على ما خالفه . ولأن الفرج لا يجوز أن يكون محرما مباحا ، فسقط هذا . انتهى من المعنى (٨ : ٤٧٢) .

لا يحللها الوطأ في غير الفرج : ويشترط أن يطأها في الفرج ، فلو وطئها دونه أوفى الدبر لم يحللها ، لأن النبي ﷺ علق الحل على ذوق العسيلة منها ، ولا يحصل إلا بالوطأ في الفرج ، وأدناه تغيب الحشفة في الفرج لأن أحكام الوطأ تتعلق به .

ولو وطئها في الحيض والنفاس حلت للأول ، والجواب عن قول بعض الحنابلة : واشترط بعض أصحاب أحمد أن يكون الوطأ حلالا ، فإن وطئها في حيض ، أو نفاس ، أو إحرام من أحدهما أو منها ، أو أحدهما صائم فرضا لم تحل ، لأنه وطأ حرام لحق الله تعالى ، فلم يحصل به الإحلال كوطأ المرتدة . وظاهر النص حلها ، وهو قوله تعالى : « حتى تنكح زوجا غيره » . وهذه قد نكحت زوجا غيره . وأيضا قوله عليه السلام : « حتى تلدق عسيلته ويلدق عسيلتك » وهذا قد وجد . ولأنه وطأ في نكاح صحيح في محل الوطأ على سبيل التام فأحلها كالوطأ الحلال ، وكما لو وطئها وقد ضاق وقت الصلاة ، أو وطئها مريضة يضرها الوطأ (فهو وطأ حرام لحق الله تعالى ومع

ذلك يحلها) وهذا أصبح إن شاء الله تعالى . وهو منذهب أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى .

لو تزوجت مملوكا أو مراهقا حلت للأول : فإن تزوجها مملوك ووطنها أهلها ، وبذلك قال عطاء ، ومالك ، والشافعي ، وأصحاب الرأي ، ولا نعلم لهم مخالفا ، ولأنه دخل في عموم النص ، ووطنه كوطأ الحر . وإن تزوجها مراهق فوطنها أهلها في قولهم إلا مالكا وأبا عبيد فإنها قالا : لا يحلها ، ويروى ذلك عن الحسن ، لأنه وطأ من غير بالغ أشبه وطأ الصغير . ولنا ظاهر النص ، وأنه وطأ من زوج في نكاح صحيح فأشبهه البالغ . ويخالف الصغير فإنه لا يمكن الوطأ منه ولا يذاق عسيلته (والمراهق يذاق عسيلته لكونه ممن يجامع ويشبهه النساء ، بخلاف الصغير فإنه لا يشتهى) .

الذمية المطلقة الثلاث يحلها للأول زوجها الذي إذا وطنها : وإن كانت ذمية فوطنها زوجها الذي أهلها لمطلقها المسلم ، نص عليه أحمد وقال : هو زوج ، وبه تجب الملاعة والقسم . وبه قال الحسن البصري ، والزهري ، والثوري ، والشافعي ، وأبو عبيد ، وأصحاب الرأي ، وابن المنذر . وقال ربيعة ومالك : لا يحلها . ولنا ظاهر الآية ، ولأنه وطأ من زوج في نكاح صحيح تام أشبه وطأ المسلم . انتهى ملخصا من المغنى (٨ : ٤٧٥) .

النكاح بشرط التحليل فاسد عند الجمهور مكروه عندنا : والنكاح بشرط التحليل فاسد عند مالك ، وأحمد ، والثوري ، والظاهرية ، وكثيرين (فلا يحصل به الحل عندهم) . واستدلوا على ذلك بما أخرجه ابن ماجه ، والحاكم وصححه ، والبيهقي عن عقبة بن عامر قال : قال رسول الله ﷺ : « ألا أخبركم بالتيس المستعار ؟ قالوا : بلى يا رسول الله » قال : هو المحلل ، لعن الله المحلل والمحلل له . وأخرج عبد الرزاق عن معمر بن معمر رضى الله عنه قال : « لا أوتي بمحلل ولا محلل له إلا رجعتها » والبيهقي عن سليمان بن يسار أن عثمان رضى الله عنه

رفع إليه رجل تزوج امرأة ليحللها لزوجها ففرق بينهما ، وقال : « لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة » . وعندنا هو مكروه ، والحديث لا يدل على عدم صحة النكاح ، لما أن المنع من العقد لا يدل على فساد ، وفي تسمية ذلك محلا ما يقتضى الصحة ، لأنها سبب الحل . وحمل بعضهم الحديث على من اتخذ تكسبا (يدل عليه تسميته بالتيس المستعار) أو على ما إذا شرط التحليل في صلب العقد ؛ لا على من أضمر ذلك في نفسه فإنه ليس بتلك المزلة . انتهى ملخصا من روح المعاني (٢ : ١٢٢) .

تفصيل أقوال الحنفية في نكاح التحليل : وفي البدائع : فإن تزوجت بزواج آخر ومن نيتها التحليل فإن لم يشترط ذلك بالقول وإنما نوى ودخل بها على هذه النية حلت للأول في قولهم جميعا ، لأن مجرد النية في المعاملات غير معتبر ، فوقع النكاح صحيحا لاستتجاع شرائط الصحة ، فتحل للأول كما لو نوى التوقيت (ولم يلفظ به) . وإن شرط الإحلال بالقول وإنه يتزوجها لذلك ، وكان الشرط منها (١) فهو نكاح صحيح عند أبي حنيفة وزفر ، وتحل للأول ، ويكره للثاني والأول . وقال أبو يوسف : النكاح الثاني فاسد ، وإن وطئها لم تحل للأول . وقال محمد : النكاح الثاني صحيح ، ولا تحل للأول . وجه قول أبي يوسف أن النكاح بشرط الإحلال في معنى النكاح الموقت ، وشرط التوقيت في النكاح يفسده ، والنكاح الفاسد لا يقع به التحليل . ولمحمد أن النكاح عقد مؤبد فكان شرط الإحلال استعجال ما أخره الله تعالى لغرض الحل ، فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا ، لكن لا يحصل به الغرض ، كمن قتل مورثه لأنه يحرم الميراث لما قلنا ، كذا هذا . ولأبي حنيفة أن عمومات النكاح تقتضى الجواز من غير فصل بين ما إذا شرط فيه الإحلال أولا ، فكان النكاح بهذا الشرط نكاحا صحيحا ، فيدخل تحت قوله تعالى : « حتى تنكح زوجا غيره » فتنتهى الحرمة عند وجوده ،

(١) احتراز عما إذا كان الشرط من غيرها بغير أمرها به فلا عبرة به .

إلا أنه كره النكاح بهذا الشرط لغيره وهو أنه شرط ينافي المقصود من النكاح ، وهو السكن والتوالد والتعفف ، لأن ذلك يقف على البقاء والدوام على النكاح ، وهذا والله أعلم معنى لإلحاق اللعن بالحلل (وأما لإلحاق اللعن بالحلل له فلكونه سببا لمباشرة الخطئ ، وسببا للنكاح بقصد الفراق والطلاق دون الإبقاء ، ولكونه راضيا بشرط التحليل في النكاح غالباً) .

وأما قول أبي يوسف : إن التوقيت في النكاح يفسد النكاح ، فنقول : المفسد له هو التوقيت نصا ، ولم يوجد التوقيت نصا فلا يفسد ، ألا ترى أن كل نكاح موقت (في نفس الأمر) فإنه يتوقت بالموت والطلاق وغير ذلك ؟ وقول محمد : إنه استعجال ما أجله الله تعالى ، ممنوع ، فإن استعجال ما أجله الله تعالى لا يتصور ، لأن الله تعالى إذا ضرب لأمر أجلا لا يتقدم ولا يتأخر انتهى (٣ : ١٨٨) . قلت : المستحيل هو تعجيل ما أجله الله ، وأما استعجاله فليس بمستحيل بل متصور قطعا ، فكثيرا ما يستعجل الإنسان ما أجله الله . قال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟ ألا إن نصر الله قريب » . وكذا قاتل المورث يستعجل موته وإن لم يعجله ، ولذا كان المقتول ميتا بأجله عندنا . والشرع إنما حرمه ميراثه لأجل استعجاله لا لتعجيله ، فتدبر . والجواب عن قول محمد أن هذا القياس معارض بالنص ، فحيث حكم بصحة النكاح مع الدخول لزم الحل للأول البتة فافهم . .

الزوج الثاني منه للحرمة مطلقا سواء كانت قد حرمت على زوج واحد أو أكثر فإذا دخل بها حلت للأولين : ولو طلق امرأته ثلاثا فتزوجت زوج آخر ، فطلقها الثاني قبل أن يدخل بها ثلاثا ، ثم تزوجت زوجا ثالثا ودخل بها حلت للأولين ، لقوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » جعل الزوج الثاني منها للحرمة من غير فصل بين ما إذا حرمت على زوج واحد أو أكثر .

الزوج الثاني يهدم الثلاث وما دونها عندنا : ثم وطأ الزوج الثاني هل يهدم ما كان في ملك الزوج الأول من الطلاق ؟ لا خلاف في أنه يهدم الثلاث . وهل يهدم ما دون الثلاث ؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف : يهدم ، وقال محمد : لا يهدم ، وبه أخذ الشافعي ، كذا في البدائع (٣ : ١٨٩) . والمسئلة مختلفة بين الصحابة فروى محمد عن أبي حنيفة عن حماد بن سليمان عن سعيد بن جبير قال : « كنت جالسا عند عبدالله بن عتبة ابن مسعود إذ جاءه أعرابي فسأله عن رجل طلق امرأته تطليقتين ، ثم انقضت عدتها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ، ثم مات عنها أو طلقها ، ثم انقضت عدتها وأراد الأول أن يتزوجها على كم هي عنده ؟ فالتفت إلى ابن عباس وقال : ما تقول في هذا ؟ قال : يهدم الزوج الثاني الواحدة ، والثنتين ، والثلاث . وأسأل ابن عمر . قال : فليقتل ابن عمر فقال مثل ما قال ابن عباس . » كذا في فتح القدير .

وفي الآثار لمحمد : « قال (سعيد بن جبير) : فقال لي (عبدالله بن عتبة) : أجبه ، ثم قال لي : ما يقول ابن عباس فيها ؟ قال : فقلت له : يهدم الواحدة والثنتين والثلاث . قال : سمعت من ابن عمر فيها شيئا ؟ قال : فقلت : لا . قال : إذا لقيته فاسأله . قال : فليقتل ابن عمر فسألته عنها ، فقال فيها مثل قول ابن عباس . قال محمد : وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة ، وأما في قولنا فهو على ما بقي من طلاقها إذا بقي عنه شيء ، وهو قول عمر ، وعلي بن أبي طالب ، ومعاذ بن جبل ، وأبي بن كعب ، وعمران بن حصين ، وأبي هريرة انتهى (ص : ٧) . قلت : أسند البيهقي في سننه الروايات عن كل هؤلاء ، وليس في شيء منها أن الزوج الثاني دخل بها ، وإنما في جميعها أنهم سئلوا عن رجل طلق امرأته تطليقة أو اثنتين ، فنكحت زوجا ثم مات عنها أو طلقها ، فرجعت إلى الأول على كم هي عنده ؟ قالوا : هي عنده على ما بقي (٧ : ٣٦٥) . فحمله أبو حنيفة ومن وافقه على ما إذا طلقها الثاني أو مات عنها قبل الدخول بها .

مسئلة أخذ فيها مشايخ الفقهاء بقول شبان الصحابة وشبان الفقهاء بقول

مشايخ الصحابة : قال المحقق في الفتح : وهذه مسألة قد أخذ فيها المشايخ من الفقهاء بقول شيان الصحابة وشبان الفقهاء بقول مشايخ الصحابة ، والترجيح بالوجه ١٠١ . ثم أطلال المحقق في ذكر وجه الترجيح وما أورده عليه ، وقال : ولقد صدق صاحب الأسرار : مسألة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهاها ويصعب الخروج منها انتهى . قلت : وترجحه الذي أشرت إليه لا يرد عليه شيء (إن شاء الله تعالى) . وبه قال عطاء ، وشریح ، وإبراهيم ، وميمون ، ومهران . فكذا في الاستدكار (الجواهر النقية) . وحجبتهم أن الزوج الثاني يهدم الثلاث ، لأن يهدم ما دونها بطريق الأولى والأخرى . والله أعلم .

واختلف الرواية عن علي كرم الله وجهه . فروى عنه مثل قول مالك والشافعي ، وروى عنه مثل قول أبي حنيفة وأبي يوسف رواه البيهقي من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه في الرجل يطلق امرأة تطليقة أو تطليقتين ، ثم تزوج فيطلقها زوجها ، قال : « إن رجعت إليه بعد ما تزوجت (ودخل بها) انفك الطلاق » ، لما تزوجها في عدتها (١) . كانت عنده على ما بقى . قال البيهقي : وروايات عبد الأعلى عن ابن الحنفية ضعيفة عند أهل الحديث انتهى (٣٦٥ ، ٧) . قلت : من مختلف فيه ، قد حدث عنه الثقات صحیح الطبري . لأنه في انكسوف ، وحسن له الترمذی ، وصح له الحاكم وهو من تسامله ، كما في الهذیب (٦ : ٩٥) . وبالجملة فهو حسن الحديث . وفيه تأييد لوجه الترجيح الذي قد أشرت إليه ، فتذكر .

(١) أوبعد ما تزوجت بآخر ولم يدخل بها فطلقها . فسال أبو يوسف : أخبرني أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال : إذا طلق الرجل امرأته واحدة أو اثنتين ، ثم تزوجها رجل آخر ودخل بها وفارقها ، ثم تزوجها الأول فهي عنه على طلاق مستقبل ثلاث ، ويهدم الزوج الثالث واحد والثنتين . فإن لم يكن دخل بها الزوج الآخر فهي عند الزوج الأول على ما بقى من الطلاق ١٠١ (كتاب الآثار ص ١٣٨) .

حكم الديانة للإناث إذا سمعن من أزواجهن الطلاق الثلاث : فائدة : قال
الموفق في المغنى : وإن اختلفا في عدد الطلاق فالقول قوله لما ذكرناه (أن البينة
على المدعى واليمين على من أنكر) . فإذا طلق ثلاثا وسمعت وأنكر ،
وثبت ذلك عندها بقول عدلين لم يحل لها تمكينه من نفسها ، وعليها أن
تفر منه ما استطاعت ، وتمتنع منه إذا أرادها ، وتفتدى منه إن قدرت . قال
أحمد : لا يسعها أن تقيم معه . وقال أيضاً : تفتدى منه بما تقدر عليه . فإن أجبرت
على ذلك فلا تزين له ولا تقر به وتهرب إن قدرت . وإن شهد عنده عدلان غير
متهمين فلا تقيم معه . وهذا قول أكثر أهل العلم . قال جابر بن زيد ، وحامد بن أبي
سليمان ، وابن سيرين : تفر منه ما استطاعت ، وتفتدى منه بكل ما يمكن .
وقال الثوري ، وأبو حنيفة ، (١) وأبو يوسف ، وأبو عبيد : تفر منه : وقال
مالك : لا تزين له ولا تبدى له شيئاً من شعرها ولا عريتها ، ولا يصحبها إلا وهي
مكرهة . وروى عن الحسن ، والزهرى ، والنخعي : يستحلف ثم يكون الإثم عليه .
والصحيح ما قاله الأولون : لأن هذه تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه فوجب عليها
الامتناع والفرار منه ، كسائر الأجنيات . وكذا لو تزوجها تزويجاً باطلاً وسلمت
إليه فالحكم في هذا كله كالحكم في المطلقة ثلاثاً .

(١) قال محمد في الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في
امرأة سمعت أن زوجها طلقها ثلاثاً ، قال : تخاصمه ، فإن هو حلف ما فعل
افتدت بمالها ، فإن أبي أن يقبل بمالها هربت ، فإن قدر عليها لم تأته إلا مغضوبة
مقهورة ، وتستلدف ولا تشوف ولا تطيب . قال محمد : وبه نأول ، وهو قول
أبي حنيفة (ص ٧٤) . هذا هو قول النخعي ، لا ما ذكره الموفق عنه ، وهو
صريح في أنها أجنبية من زوجها يجب عليها الفرار منه ما أمكن . والترتيب الذي
ذكرناه إنما هو مجرد استحسان كما سيأتي عن الخياط ، وإلا فعليها الهروب منه ، وليس
فيه حرمة تزويجها بزوج آخر بل الأثر ساكت عنه ، فلو أمنت أن يردها القاضي
إليه يجوز لها الزواج بآخر كما سيأتي التصريح به عن مشايخ الفقهاء فانتظر .

ولو طلقها ثلاثاً ثم جحد طلاقها لم ترثه، نص عليه أحمد . وبه قال قتادة ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وابن المنذر . وقال الحسن : ترثه ، لأنها في حكم الزوجات ظاهراً . ولنا أنها تعلم أنها أجنبية فلم ترثه كسائر الأجنيات . وقال أحمد في رواية أبي طالب : تهرّب منه ، ولا تزوج (١) - حتى ينهر خلافها ويعلم ، ذلك ينجي فيدعيها فترد عليه وتعاقب . وإن مات ولم يقر بطلاقها لا ترثه ، لا تأخذ ما ليس لها . تفرّد منه ، ولا تخرج من البلد ولكن تخفى في بلدها . قيل له : فإن بعض الناس قال : تقتله هي بمنزلة من يرفع عن نفسه ، فلم يعجبه ذلك . فتمنعها من التزويج قبل ثبوت طلاقها لأنها في ظاهر الحكم زوجة هذا المطلق ، فإذا تزوجت غيره وجب عليها في ظاهر الشرع (٢) العقوبة والرد إلى الأول ، ويجتمع عليها زوجان ، هذا بظاهر الأمر وذلك بباطنه (٣) . ولم يأذن لها في الخروج من البلد ، لأن ذلك يقوى التهمة في نشوزها ، ولا في قتله قصداً لأن الدافع عن نفسه لا يتحمل قصداً ، فأما إن قصدت الدفع عن نفسها قال إلى نفسه فلا إثم عليها ، ولا ضمان في الباطن أما في الظاهر فإنها تؤخذ بحكم القتل ما لم يثبت صدقها انتهى (٨ : ٤٤١) .

وفي ذلك كله دلالة على أن القول بأن يستحلف الزوج ثم يكون الإثم عليه لم يذهب إليه أحد من الأئمة الأربعة ، وهو غير صحيح ، وإن أكثر أهل العلم على خلافه أنها يجب عليها أن تفرّد منه ما استطاعت . أو تفتدي منه إن قدرت . وفيه

(١) لا يخفى على العاقل أن قوله : « لا تزوج » لا يدل على حرمة التزويج لو تزوجت ، وإنما هو مجرد مشورة صيانة بها من العقاب الديني ، كما يدل على ذلك قوله : « فترد وتعاقب » .

(٢) تقييده بظاهر الشرع دليل على أن لا عقوبة عليها في الباطن ، وهذا هو معنى جواز التزويج بآخرة ديانة .

(٣) صريح في أنها لو تزوجت كان الآخر زوجاً لها في الباطن ، وهذا هو معنى صحة النكاح ديانة .

دلالة أيضا على أن المرأة إذا سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا، أثبت ذلك عندها بقول عدلين وأنكر فهي أجنبية من زوجها ديانة محرمة عليه، لا ترثه وإن جحد طلاقها. وإنما منها أحمد من التزويج مخافة أن يجيء الأول فيدعيها فترد عليه وتعاقب، وكلا يجتمع عليهما زجان؛ هذا بظاهر الأمر وذاك بباطنه. وفيه دلالة على أنها لو تزجت بآخر جاز لها ديانة ويكون الآخر زوجها لها بالباطن، ولو أمنت من مجيء الأول وادعائه إياها ومن الرد عليه؛ لكونها في منعة من قومها أو في بلدة لا قاضي بها لم تمنع من التزويج. وهذا هو قول أصحابنا الحنفية - شكر الله سعيهم -.

قال المحقق في الفتح : سئل نجم الدين النسفي عن رجل حلف بالطلاق الثلاث وظن أنه لم يحنث ، فأقنيت المرأة بوقوع الثلاث ، وخافت إن أعلمته بذلك أن ينكر ، هل لها أن تستحل بعد ما يفارقها بسفر وتأمر إذا حضر بتجديد العقد ؟ قال : نعم ديانة . انتهى (٤ : ٣٨) . لم يذكر فيه خلافا ، وابن المهام أعرف الناس بمذهب أبي حنيفة واختلاف أصحابه . دل قوله : وخافت إلخ على أنها لو لم تخف منه بأن كانت في منعة من قومها أو في بلدة لا قاضي بها جاز لها أن تستحل علانية ، لأن كل ما جاز سراً فهو جائز علناً إذا لم يكن في الإعلان به فتنة . وقد تقدم أن نكاح التحليل مؤبد ليس بموقت أصلاً ، فمن ادعى أنها لا يجوز لها أن تتزوج علانية مطلقاً فقد خلع ربة العلم والفقه من عنقه .

وهذه حادثة الفتوى أفنيت فيها بأن المرأة إذا سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا، لم يحل لها تمكينه من نفسها، وعليها أن تفر منه وتخرج من بيته إلى بيتها، أو تفتدى منه إن قدرت، ولها أن تعتد وتزوج بآخر بعد العدة، فإن طلقها فلها أن ترجع إلى الأول. وخالفني في ذلك بعض من لامس له بالفقه ولا للمام له بالعلم، وادعى أن الإفتاء بذلك خلاف المذهب الصحيح ولا دليل يدل على ذلك من الكتاب والسنة وأقوال العلماء، لأن الزوج منكر للطلاق فهي امرأته في القضاء، فلا يجوز لها أن تعتد وتزوج بغيره ديانة ما لم يقر بالطلاق أو تفتدى منه. فأجبت

بأن ما أفتيت به هو مقتضى قول الله عزوجل : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » فإن ذلك يدل على أن الطلاق الثلاث محرم للمطلقة على الأول ومبيح لها أن تنكح زوجا غيره مطلقا ، سواء أقر به الزوج أو أنكر ، وهو قول أكثر أهل العلم ما خلا الحسن البصرى ومن وافقه .

وهذا هو مقتضى إطلاق المتون . قال فى البحر : وأطلق فشمل ما إذا كان الزوج الأول معترفا بالطلاق الثلاث ، أو منكرا بعد أن كان الواقع الطلاق الثلاث ، ولهذا قالوا : لو طلقها ثلاثاً وأنكر لها أن تتزوج بآخر وتحلل نفسها سرا منه إذا غاب فى سفر ، فإذا رجع التمسث منه تجديد النكاح ، لشك خاليج قلبها لا لإنكار الزوج النكاح . وقد ذكر فى القنية خلافا فرقم للأصل بأنها إن قدرت على الهروب منه لم يسعها أن تعتدو تتزوج بآخر ، لأنها فى حكم زوجية الأول قبل القضاء بالفرقة . ثم رمز شمس الأئمة الأوزجندى : وقال : قالوا : هذا فى القضاء ، ولها ذلك ديانة (هذا هو الذى جمعت به بين القولين ، وصرح به العلامة ابن عابدين فى رد المحتار . فعجبا للعقول المعكوسة والقلوب المنكوسة حيث ردتها قائلة بأن ذلك من أبحاث الشامى ولا عبرة بأبحاث ابن الهمام ، فما ظنك بمن هو دونه ؟ ولا يشك عاقل فى أن ذلك ليس من أبحاث بل هو منقول عن المشائخ كما ترى) . قال : وكذلك إن سمعته طلقها ثلاثا ، ثم جحد وحلف أنه لم يفعل ، وردها القاضى عليه لم يسعها المقام معه ، ولم يسعها أن تتزوج بغيره أيضا (ما دامت تحت سلطان الأول لرد القاضى إياها عليه ، ولو هربت منه فلها ذلك) .

قال - يعنى البديع - : والحاصل أنه على جواب شمس الإسلام الأوزجندى ، ونجم الدين النسفى ، والسيد أبى شجاع ، وأبى حامد ، والسرخسى : يحل لها أن تتزوج بزواج آخر فيما بينها وبين الله تعالى ، وعلى جواب الباقيين لا يحل . انتهى . قلت : جواب الباقيين مقيد بما إذا ردها القاضى على الأول أو خافت أنه يردها

عليه فقالوا : لا يحل لها أن تتزوج بغيره ، كيلا يجتمع عليها زوجان ، هذا بظاهر الحكم وذاك بباطنه . ولو هربت منه وأمنت من الرد على الأول فلها ذلك اتفاقا ، لكونها تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه كما مر .

وفي الفتاوى السراجية : إذا أخبرها ثقة أن الزوج طلقها وهو غائب وسعها أن تعتد وتتزوج ، ولم يقبله بالديانة (وإذا كان ذلك في إخبار ثقة ، فكيف لو شهد عندها عدلان ، أو سمعت الطلاق بأذنيها ؟) . قال المصنف (أى صاحب الكثر العلامة النسفي) : وقد نقل في القضية قبل ذلك عن شرح السرخسي ما صورته : طلق امرأته ثلاثا وغاب عنها ، فلها أن تتزوج بزواج آخر بعد العدة ديانة . ونقل آخر أنه لا يجوز في المذهب الصحيح اهـ . قلت : إنما رقم لشمس الأئمة الأوزجندی وهو الموفق لما تقدم عنه (قلت : وهو قول السرخسي أيضا كما مر) . والقاتل بأنه المذهب الصحيح العلامة الترجاني (قلت : هذا هو الذي عول عليه من خاصني في حادثة الفتوى وخالفني فيها ، فزعم أن العدول عن المذهب الصحيح باطل والعدل عنه جاهل ، وقد تقدم أن هذا القول بحمله العلامة الشامي على القضاء دون الديانة . قال : وإلا فهو مشكل مخالف لما صرح به الفقهاء كافة . قلت : فإن حمل على القضاء فذاك ، وإلا فلا يكون ما قاله الترجاني مذهبا صحيحا ما لم يتبين حاله ويعرف طبقته في الفقهاء ، لا سيما والناقل عنه هو الفقيه وحده ولا عبرة بنقله ما لم يتأيد بنقل غيره من الثقات ، كما لا يخفى على من مارس الفقه) .

ثم رقم بعد لعمر النسفي وقال : حلف بثلاثة فظن أنه لم يحنث ، وعلمت الحنث وظنت أنها لو أخبرته ينكر اليمين فإذا غاب عنها بسبب من الأسباب فلها التحلل ديانة لا قضاء (هذا هو الذي نقله المحقق عن نجم الدين النسفي) . قال عمر النسفي : سألت عنها السيد أبا شعجاع فكتب أنه يجوز ثم سألته بعلمه مدة فقال : إنه لا يجوز ، والظاهر إنما أجاب في امرأة لا يوثق بها اهـ . كذا في شرح المنظومة

(قلت : ويحتمل أنه أفتى بالديانة مرة وبالقضاء أخرى) .

وفي البرازية : شهد أن زوجها طلقها ثلاثا إن كان زوجها غائبا ماع لما أن تزوج بآخر ، وإن كان حاضرا ، لأن الزوج إن أنكر احتيج إلى القضاء بالفرقة . ولا يجوز القضاء إلا بحضور الزوج انتهى (قلت : وهذا إذا شهد بالطلاق الثلاث واحد ، وأما إذا شهد به ثقتان فهو كما إذا سمعته بأذنها يجب عليها أن تفر منه ، ويجوز لها أن تزوج بآخر سرا إن خافت أن القاضي يردّها على الأول ، أو علنا إن أمنت ذلك كله ، لأنها تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه كأمير) وفيها : سمعت بطلاق زوجها إياها ثلاثا ولا تقدر على منعه إلا بقتله ، أن علمت أنه يقرها تقتله بالدواء ولا تقتل نفسها (صريح في كونه أجنبيا عنها فيما بينها وبين الله تعالى) . وذكر الأوزجندی أنها ترفع الأمر إلى القاضي فإن لم يكن لها بيّنة تحلفه ؛ فإن حلف فالإثم عليه (قد تقدم أن هذا هو قول الحسن لم يذهب إليه أحد من الأئمة الأربعة ، وأكثر أهل العلم على خلافه) . وإن قتله فلا شيء عليها ، والبائن كالثلاث اهـ (صريح في أنها لا تحل للأول بعد الحلف أيضا ، وإلا لم يحز لها أن تقتله ، فافهم) .

وفي التتارخانية : وسئل الشيخ أبو القاسم عن امرأة سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا ولا تقدر أن تمنعه نفسها ، هل يسعها أن تقتله في الوقت الذي يريد أن يقرها ولا تقدر على منعه إلا بالقتل؟ فقال : لها أن تقتله . وهكذا كان فتوى الشيخ الإمام شيخ الإسلام عطاء بن حمزة أبي شجاع . وكان القاضي الإمام الإسيبجاني يقول : ليس لها أن تقتله . وفي الملتقط : وعليه الفتوى (محمول على ما إذا قتله بالآلة ، ولها أن تقتله بالدواء كأمير ؛ أو محمول على أنها لا تقتله قصدا ، لأن الدافع لا يقصد القتل ، ولها أن تدفعه عن نفسها ، ولو آل إلى قتله فلا شيء عليها كأمير في قبول أحمد) . وفي فتاوى الشيخ الإمام محمد بن الوليد السمرقندي في مناقب أبي حنيفة عن عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة أن لها أن تقتله . وفي المحيط

في مسألة النظم : وينبغي لها أن تقتدى بمالها وتهرب منه ، فإن لم تقدر قتله متى علمت أنه يقربها ، ولكن ينبغي أن تقتله بالدواء وليس لها أن تقتل نفسها . قلت : قال في المتن : وإن قتله بالآلة يجب عليها القصاص انتهى (٤ : ٥٨) .

قلت : وهذه الأقوال كلها صريحة في أن امرأة إذا سمعت من زوجها الطلاق الثلاث وأنكر فهي أجنبية عنه محرمة عليه ، لا يسعها أن تقيم معه ولو حلف عند القاضي . وإذا كانت أجنبية محرمة عليه فلها أن تعتد و تتزوج بآخر سرا وتحمل نفسها لو خافت أن يدهبها فترد عليه وتعاقب ، أو علناً لو لم تخف ذلك وأمنت . ولا يجوز لها أن تقيم عنده أو تجدد عقد النكاح بينها وبينه حتى تنكح زوجا غيره .

قال في البحر عن البرازية : سمع الرجل من امرأته أنها مطلقة الثلاث ، والزوج يقول : لا بل مطلقة الستين لا يسع لمن سمع منها أن يحضر نكاحها (أى تجديدها بالطلاق) ويمنعها ما استطاع اهـ . وحمله الخصم على أنه لا يسع لمن سمع منها أن يحضر نكاحها بآخر غير المطلق حكما وقضاء ، وهذا التأويل باطل قطعاً ، أما أولاً فلأن صاحب البحر ذكره في تأييد قبول قول المرأة دون قول الزوج . ولا يخفى أن قبول قولها يستلزم حرمتها على الزوج الذي أخبرته عنه أنه طلقها ثلاثاً فالمعنى أنه لا يسع لمن سمع منها أن يحضر نكاحها بهذا المطلق . وأما ثانياً فلأن التأويل الذي ذكره الخصم يردده ما ذكره في البحر عن البرازية أيضاً بعده قال : وفيها قالت : طلقني ثلاثاً ، ثم أرادت تزويج نفسها منه ، ليس لها ذلك أصرت عليه أم كذبت نفسها اهـ (٤ : ٥٩) . وفي المالكية عن المحيط : وإذا شهد عند المرأة شاهدان عدلان أن زوجها طلقها ثلاثاً وهو يجحد ذلك لم يسعها أن تقوم معه وأن تدعه يقربها . فإن حلف الزوج على ذلك والشهود قد ماتوا (أو غابوا) فردها القاضي عليه لا يسعها المقام معه ، وينبغي لها أن تقتدى بمالها أو تهرب منه ، فإن لم تقدر على ذلك قتله متى علمت أنه يقربها . وينبغي أن تقتله بالدواء ، وليس لها أن تقتل نفسها . وإذا هربت منه لم يسعها أن تعتد وتتزوج بزواج آخر . قال الشيخ

شمس الأئمة الحلواني في شرح كتاب الاستحسان : هذا جواب الحكم وأما فيما بينها وبين الله تعالى إذا هربت فلها أن تعتد وتزوج بزواج آخر ٨١ (١٣٠٢).

قلت : وهذا ما وعدته في أول الباب أن ما ذكره محمد في الآثار ساكت عن حكم الهروب ديانتاً وقد صرح به المشايخ، فهذا شمس الأئمة الحلواني قد صرح بأن لها أن تعتد وتزوج بآخر إذا هربت ديانة ، والمنع إنما هو حكم القضاء . وهذا هو مقتضى كونها أجنبية عنه ديانتاً كسائر الأجنيات فافهم . ولكن هذا آخر الكلام مع الخصم الألد الخصام ، والعلم لله الملك العلام ، والصلوة والسلام على سيد الأنام ، سيدنا النبي محمد على الدوام ، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام إلى يوم القيام

الطلاق والعدة بالنساء دون الرجال : فائدة : اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الأمصار على أن الزوجين المملوكين خارجان من قوله تعالى : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » وانفقوا على أن الرق يوجب نقصان الطلاق ، فقال على ، وعبدالله : « الطلاق بالنساء » يعني أن المرأة إن كانت حرة فطلاقها ثلاث حراً كان زوجها أوعداً ، وإنها إن كانت أمة فطلاقها اثنتان حراً كان زوجها أوسداً . وهو قول أبي حنيفة ، وأبي يوسف ، وزفر ، ومحمد ، والثوري ، والحسن بن صالح . وقال عثمان ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس : « الطلاق بالرجال » ، والعدة بالنساء « وهو قول مالك والشافعي . انتهى من الجصاص (١ : ٣٨٥) .

والذي يدل على أن الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبي ﷺ « طلاق الأمة تطليقتان ، وعدتها حيضتان » . وقد تقدم ذكر سنده ، وقد استعملت الأمة هذين الحديثين في نقصان العدة ، وإن كان وروده من طريق الأحاد فصار في حيز التواتر لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الأحاد فهو عندنا في معنى التواتر - لما بيناه في مواضع - ولم يفرق الشارع في قوله : « وعدتها حيضتان »

بين من كان زوجها حراً أو عبداً (وهذا متفق عليه ، فإن الأمة تحت الحر تعتد حيزتين اتفاقاً ، فكذلك قوله « طلاق الأمة تطليقتان » يعم من كان زوجها حراً أو عبداً) . فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج . وأيضاً فقد مر أن قولـه تعالى : « الطلاق مرتان » يدل على تفريق الطلاق ، والتفريق هو المسنون ، وزوج الأمة لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وإن كان حراً . ألا ترى أنه إذا أراد تفريق الثلاث عليها في أطهار متفرقة لم يمكنه إيقاع الثالثة بحال ؟ فلو كان مالكا لجميع الملك التفريق على الوجه المسنون ، كما لو كانت حرة . وفي ذلك دليل على أنه غير مالك للثلاث إذا كانت الزوجة أمة . والله أعلم . قاله الجصاص أيضاً (١ : ٣٨٦) .

وقال محمد في الموطأ (ص-٢٥١) : الطلاق بالنساء والعدة بهن ، لأن الله عز وجل قال : « فطلقوهن لعدتهن » فلما طلاق للعدة ، فإذا كانت الحرة زوجها عبداً فعدتها ثلاثة قروء ، وطلاتها ثلث تطليقات للعدة ، كما قال الله تعالى . وإذا كان الحر تحت الأمة فعدتها حيزتان (اتفاقاً) وطلاتها للعدة تطليقتان ، كما قال الله عز وجل ١ هـ . وهذا استنباط لطيف ، وتوجيه شريف ، وصحح ابن حزم عن علي أنه قال : « السنة بالنساء - يعني الطلاق والعدة - » وفي الاستذكار . قال الكوفيون أبو حنيفة وأصحابه والثوري والحسن بن حي : الطلاق والعدة بالنساء . وهو قول علي ، وابن عباس في رواية . وبه قال إبراهيم ، والحسن ، وابن سيرين ، ومجاهد . انتهى من الجوهر النقي .

وأما حديث « الطلاق بالرجال ، والعدة بالنساء » فقال الحافظ في الدراية : لم أبجده مرفوعاً ، وأخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس بإسناد صحيح (قلت : قد اختلفت الرواية عنه كما مر عن الاستذكار) . وأخرجه الطبراني عن ابن مسعود موقوفاً (قلت : لا حاجة لهم فيه فإن لفظه « الطلاق للرجال والعدة بالنساء » كما في مجمع الزوائد ٤ : ٣٣٨ وهو كقوله : « الطلاق لمن أخذ بالساق ») . وأخرجه

عبد الرزاق موقوفا أيضا على عثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وابن عباس هـ .
قلنا : أقوال الصحابة مختلفة فأخذنا بأقربها إلى كتاب الله وأشبها بالسنة .
والله أعلم . والبسط في الإعلاء فليراجع .

قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن
بمعروف أوسرحوهن بمعروف » الآية

قوله تعالى : « بلغن » معناه قارب البلوغ ، لأن من بلغ أجله بانتهائه
أمراته وانقطعت رجعته ، فلهذه الضرورة جعل لفظ بلغ بمعنى قارب ، كما يقال :
إذا بلغت مكة فاغتسل . قوله : « فأمسكوهن بمعروف » هو الرجعة مع المعرفة
حفاظة على حيدر الله تعالى في القيام بحقوق النكاح .

الجواب عن استدلال الشافعي على أن السراح من صريح الطلاق : وقوله :
« أوسرحوهن بمعروف » قال الشافعي : هو ترك الرجعة مع المعرفة ،
يعنى طلقوهن . قال : وهذا من ألفاظ التصريح في الطلاق ، وهي ثلاثة : طلاق
وسراح ، وفراق . وفائدتها عنده أنها لا تنفقر إلى النية بل يقع الطلاق بذكرها
مجردة عن النية . ولا حجة له فيه ، لأن الله تعالى لم يذكر هذه الألفاظ ليبين بها
عدد الصريح ، وإنما دخلت لبيان أحكام علق على الطلاق . فلا يستفاد منه ما
لم يذكر لأجله ، ولا في موضعه . ولا يصح أن يجعل قوله تعالى : « أوسرحوهن »
هنا صريحا في الطلاق قطعا ، لأن الله تعالى إنما أراد بقوله : « فأمسكوهن
بمعروف » أي ارجعوهن قولا أو فعلا ، ومعنى « أوسرحوهن » أي اتركوهن
الارتجاع فسترح عند انقضاء العدة بالطلاق الأول ، وليس لإحداث طلاق بحال ،
فلا يكون لقوله تعالى : « أوسرحوهن » معنى فافهم .

الجواب عن استدلال من احتج بالآية على إيجاب الفرقة بين المعسر وبين
أمرائه : ومن الناس من يحتج بهذه الآية في إيجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة

وبين امرأته ، لأن الله تعالى إنما خيرته بين شيئين : إما إمساك بمعروف ، أو تسريح بإحسان . وترك الإنفاق ليس بمعروف ، فمن عجز عنه تعين عليه التسريح ، فيفرق الحاكم بينهما . قال الجصاص : وهذا جهل من قائله ، لأن العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف ، إذ لم يكلف الإنفاق في هذه الحال ؛ قال الله تعالى : « ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاه ، سيجعل الله بعد عسر يسرا » فغير جائز أن يقال : إن المعسر غير ممسك بالمعروف ، إذ كان ترك الإمساك بمعروف ذما والعاجز غير مدموم بترك الإنفاق . ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب أن يكون أصحاب الصفة وفقراء الصحابة الذين عجزوا على أنفسهم فضلا عن نساءهم غير ممسكين بمعروف .

وأیضا فقد علمنا أن القادر على الإنفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ، ولا خلاف أنه لا يستحق التفريق (بل يؤمر بالإنفاق) . فكيف يجوز أن يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر - والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك - وهذا خلف من القول انهى (١ : ٣٩٨) . ولما يؤمر كلاهما بالإنفاق عليها بما آتاهما الله ، فينفق القادر مما بيده ، والعاجز بالكسب أو صنعة اليد أو بإجارة نفسه ونحوها .

الجواب عن احتجاجه على ذلك بالسنة : وأما ما رواه البيهقي عن عمر رضي الله عنه « أنه كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نساءهم ، فأمرهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا ، فإن طلقوا يؤخذوا بنفقة ما حبسوا » . فذكر ابن حزم أنه لاحجة لهم فيه ، لأنه لم يخاطب بذلك إلا أغنياء قادرين على النفقة ، وليس فيه ذكر حكم المعسر ، بل قد صح عن عمر إسقاط طلب المرأة للنفقة إذا أعسر بها الزوج . ثم ذكر البيهقي عن أبي الزناد « سألت ابن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته ، قال : يفرق بينهما . قال : قلت . سنه ؟ قال سعيد : ستة » . قلت : « ذكره ابن حزم ثم قال : روي عن طريق عبدالرزاق

عن الثوري عن يحيى الأنصارى عن ابن المسيب قال : « إذا لم يجد الرجل ما ينفق على امرأته أجبر على طلاقها » ثم قال : لم نجد لأهل هذه المقالة حجة أصلا إلا تعلقهم بقول ابن المسيب : إنه سنة وقد صح عنه قولان : أحدهما يجبر على مفارقتها ، والآخر يفرق بينهما ، وهما مختلفان. ولم يقل : إنه سنة رسول الله ﷺ ، ولو قال ذلك كان مرسلًا.

حجة من منع التفريق بالإعسار : ثم قال : رويانا من طريق عبدالرزاق عن ابن جرير سألت عطاء عن لم يجد ما يصلح امرأته من النفقة ، قال : « ليس لها إلا ما وجدت ، ليس لها أن يطلقها » . ومن طريق حماد بن سلمة عن غير واحد عن الحسن في الرجل يعجز عن نفقة امرأته قال : « تواسيه وتتي الله عز وجل وتصبر ، ويفق عليها ما استطاع » . ومن طريق عبدالرزاق عن معمر سألت الزهري عن رجل لا يجد ما ينفق على امرأته أيفرق بينهما ؟ قال : « تستأني به ولا يفرق بينهما ، وتلا : « لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاه سيحبل الله بعد عسر يسرا » . قال معمر : و بلغني عن عمر بن عبدالعزيز مثل قول الزهري سواء . ومن طريق عبدالرزاق عن الثوري في المرأة يعسر زوجها بنفقتها قال : « هي امرأة ابتليت فلتصبر » ولا نأخذ بقول من يفرق بينهما . وهو قول ابن شبرمة ، وأبي حنيفة ، وأبي سليمان ، وأصحابها .

ويؤيد قولنا قوله تعالى : « لينفق ذو سعة - إلى قوله - سيحبل الله بعد عسر يسرا » . وذكر أيضا حديث مسلم عن جابر « أن أبا بكر قال : يا رسول الله ، لو رأيت ابنة خاتمة سألني النفقة فقلت إلهي فوجأت عنقها ، فضحك رسول الله ﷺ وقال : هن حولي كما ترى سألني النفقة ، فقام أبو بكر إلى عائشة نياما عنقها ، وقام عمر إلى حفصة ، كلاهما يقول : تسألن رسول الله ﷺ ما ليس عنده » الحديث . ومن المحال المتيقن أن يضربا طالبة حق . انتهى كلام ابن حزم .

وأما ما رواه البخاري عن أبي هريرة مرفوعا « إن أفضل الصدقة ما ترك غنى ، واليد العليا خير من السفلى ، وأبدأ بمن تعول » . قال أبو هريرة رضي الله عنه : تقول امرأتك : اطعني وإلا فطلقني ، ويقول خادمك : اطعني وإلا فبغني ، ويقول ولدك : إني من تكلفني ؟ فقالوا : يا أبا هريرة ، سمعت هذا من رسول الله ﷺ ؟ قال : هذا من كيس أبي هريرة اه . فهذا كما نرى إنما هو من قول أبي هريرة ليس بمرفوع . وأيضا فإنه فيمن لا يتفق ومعه النفقة ، ولا خلاف أن الفرقة ههنا غير مستحقة . وعلى تقدير تسليم أنه مرفوع فليس فيه إلا مطالبته له بالفراق (وغايته جواز أن تطلب المرأة منه الخلع إذا لم تقدر على الصبر معه ، ولا نزاع فيه ، ولا دلالة فيه على أنه يجبر على الطلاق أو يفرق الحاكم بينهما) . كنا في الجوهر النقي (٨ : ٤٧١) .

الجواب عن احتجاج الحافظ للجمهور : قال الحافظ في الفتح : واستدل الجمهور بقوله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » . قلت : لا حجة لهم فيه ، فقد مر أن العاجز عن النفقة ممسك بالمعروف ، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاهما ، والإمسك ضرارا للعتدى إنما هو إمساك القادر على النفقة الممتنع منها . قال : واستدل للجمهور أيضا بالقياس على الرقيق والحيوان ، فإن من أعسر بالإتفاق عليه أجبر على بيعه اتفاقا . والله أعلم اه (٩ : ٤٤٠) . قلنا : قياس بمعرض النص ، وهو باطل . وأيضا فهو قياس مع الفلوق ، فإن العبد والحيوان من الأموال وليست الزوجة ملكا للزوج ، فلو أعسر ولم يتفق عليها انتقل نفقتها إلى أبويها وعصبتها ، بخلاف العبد والحيوان فإن نفقتها لا تنتقل إلى غير المولى . وسيأتى لذلك بقية في سورة الطلاق إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « ولا تتخذوا آيات الله هزوا »

دليل وتويع الطلاق هازلا ولاعبا : روى عن عمر وعن الحسن عن أبي الدرداء قال : كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول : كنت لاعبا ، فأنزل الله

تعالى « ولا تتخلوا آيات الله هزوا » . فقال رسول الله ﷺ : « من طلق أو حرر (١) أو نكح فقال : كنت لاعباً فهو جاد » . (قلت : أخرجه ابن المنذر وابن أبي حاتم عن عباد بن الصامت ، وأخرجه الطبراني من طريق الحسن عن أبي الدرداء ، وأخرجه ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم عن الحسن ، وابن مردويه عن ابن عباس نحوه . ولم أجده عن عمر رضي الله عنه . ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً) . فأخبر أبو الدرداء (وغيره من الصحابة) أن ذلك تأويل الآية وأنها نزلت فيه (وهذه طرق عديدة في بعضها مقال ، ولكن تعدد الطرق وصل بها إلى درجة الحسن) . فدل ذلك على أن لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة ، لأنه ذكر عقيب الإمساك والتسريح ، فهو عائد عليها . وقد أكله رسول الله ﷺ لما بينه ، وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن مائه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ثلاث جلدن جد وهزلن جد : الطلاق ، والنكاح ، والرجعة » . (رواه محمد في الحجج له ، وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال : أربع واجبات (لفظ البيهقي : مقفلات) على كل من تكلم بها : العتاق ، والنكاح ، والنذر (قلت : حديث « ثلاث جلدن جد وهزلن جد الخ » أخرجه (٢) أبو داود ، والترمذي وحسنه ، وابن ماجه ، والحاكم وصححه عن أبي المنثور ١ : ٢٨٦) . وروى ذلك عن جماعة من التابعين . ولا نعلم فيه خلافا بين فقهاء الأمصار .

(١) هذا هو الصحيح « أو حرر » بمعنى أعتق ، فإني كنز العمال « أو حرر - بالميم - » تصحيف ، وقد اغتررت به فاستدللت به على تصحيح ما في الهداية من ذكر اليمين في هذا الحديث وقلت : إن تحريم الحلال يمين . وإذا انهدم المبنى انهدم البناء ، فالأولى الاستدلال على ذلك بما أخرجه البخاري في تاريخه والبيهقي في سننه من طريق البخاري بسند صحيح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « أربع مقفلات : النذر ، والطلاق ، والعتاق ، والنكاح » (٧ : ٣٤١) .

طلاق المكره واقع : وهذا أصل في إيقاع طلاق المكره ، لأنه لما استوى حكم الجاد والمأزول فيه ؛ وكانا إنما يفترقان مع قصدهما إلى القول من جهة وجود إرادة أحدهما لإيقاع حكم ما لفظ به والآخر غير مرید لإيقاع حكمه لم يكن للنية تأثير في دفعه ، وكان المكره قاصدا إلى القول غير مرید لحكمه لم يكن لفقد نية الإيقاع تأثير في دفعه . فدل ذلك على أن شرط وقوعه وجود لفظ الإيقاع من مكلف . والله أعلم انتهى (١ : ٣٩٩) .

وقال ابن العربي : قرل علمائنا : معناه - أى قوله تعالى : « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » - لا تأخذوا أحكام الله في طريق المزو فإنها جد كلها ، فمن هزأ بها لزمته . وهذا اللفظ لا يستعمل إلا بطريق القصد إلى اتخاذها هزوا ، فأما لزومها عند اتخاذها هزوا فليست من قوة اللفظ ، وإنما هو مأخوذ من جهة المعنى على ما بيناه في مسائل الخلاف . فمن اتخاذها هزوا مخالفة حدودها فيعاقب « ويحتمل أن لا يكون ما في كثر العمال مصحفا ، فإني وجدت الأثر في الدر المنثور بلفظ « حرم » أيضا ، فليحرم .

(٢) ورواه ابن مردويه بلفظ يدل على أنه ﷺ قاله في تفسير هذه الآية ، فقال : حدثنا أحمد بن الحسن بن أيوب ثنا يعقوب بن أبي يعقوب ثنا يحيى بن الحميد ثنا أبو معاوية عن إسماعيل بن سلمة عن الحسن بن عباد بن الصامت في قول الله عز وجل : « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » قال : « كان الرجل على عهد النبي ﷺ يقول للرجل : زوجتك ابنتي ثم يقول : كنت لاعبا ، ويقول : قد أعتقت ويقول : كنت لاعبا ، فأزل الله « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » فقال رسول الله ﷺ : ثلاث من قالهن لاعبا أو غير لاعب فهي جائزات عليه : الطلاق ، والعتاق ، والنكاح « كذا في ابن الكثير (١ : ٢٨١) . ثم قال : المشهور في هذا الحديث « ثلاث جدهن جد وهزلن جد الخ » رواه أبو داود ، والترمذي وقال : حسن غريب ، وابن ماجه اه .

بإلزامها ، وعلى هذا يتركب طلاق الهازل ، ولست أعلم في المذهب خلافا في لزومه وإنما اختلف قول مالك في نكاح الهازل . انتهى ملخصا (١ : ٨٥) . وعلى هذا فقياس طلاق المكره على طلاق الهازل بعيد ، لأن الهازل إنما عوقب بإلزامه لا تخاذله أحكام الله هزوا وليس المكره كذلك . والمرجع في ذلك إلى الآثار وهي مختلفة ، واختار أصحابنا الإيقاع ، تغليبا للتحريم في البضع على التحليل لاسيما والمكره في مندوحة أن ينوى بالطلاق الإطلاق من وثاق ، فإنه يدين بذلك اتفاقا ، وفي الحكم أيضا بقرينة الإكراه . وكذا لو استثنى بلسانه سرا فقال : إن شاء الله متصلا بالطلاق يدين بلا خلاف ، وينبغي أن يقبل قوله في الحكم أيضا بتلك القرينة ، فإذا لم يفعل ذلك فقد وجد منه الإيقاع فلا بد من الوقوع .

الجواب عن آثار الصحابة في عدم وقوع طلاق المكره : وأما ما روى عن عمر أن رجلا تلى يثثار عسلا في زمن عمر فجاءته امرأته فوقفت على الجبل فحلفت لتقطعه أو لتطقتي ثلاثا ، فذكرها الله والإسلام فأبت إلا ذلك ، فطلقها ثلاثا . فلما ظهر أتي عمر بن الخطاب رضى الله عنه فذكر له ذلك ، فقال : « ارجع إلى أهلك ، فليس هذا بطلاق » فهو منقطع ، قدامة الجمحي لم يدرك عمر رضى الله عنه ، ومع ذلك فهو مضطرب المتن . فقد رواه أبو عبيد ثني يزيد عن عبد الملك بن قدامة الجمحي عن أبيه عن عمر وفيه : « فرفع إلى عمر رضى الله عنه فأبأنها منه » . قال أبو عبيد : وروى عن علي ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وعطاء ، وعبيد الله بن عبيد بن عمير أنهم كانوا يرون طلاقه غير جائز . كذا في البيهقي (٧ : ٣٥٧) .

قلت : قد اختلفت الرواية فيه عن علي رضى الله عنه ، فقال الجصاص : روى عن علي ، وسعيد بن المسيب ، وشريح ، وإبراهيم النخعي ، والزهري ، وقتادة قالوا : طلاق المكره جائز (٣ : ١٩٣) . فاندحض قول الموفق في المغني :

إنه قول من سمينا من الصحابة ولا مخالف لهم في عصرهم ، فيكون إجماعا انتهى (٨ : ٢٥٩) . وفي الاستذكار : كان الشعبي ، والنخعي ، والزهرى ، وابن المسيب ، وأبو قلابه ، وشريح يرون طلاق المكره جائزا ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثوري . وكسدا ذكرهم ابن المنذر في الإشراف إلا أنه أبدل شريحا بقتادة .

حجة من قال بوقوع طلاقه : واحتج الطحاوى بقوله عليه السلام لحذيفة ولأبيه حين حلفها المشركون : « نني لهم بعدهم ، ونستعين الله عليهم » (رواه البخارى وغيره ، فأثبت النبي ﷺ لإحلاف المشركين إياه على وجه الإكراه وجعلها كيمين الطوع ، فإذا ثبت ذلك في اليمين فالطلاق والعناق والنكاح مثلها ، لأن أحدا لم يفرق بينها) . قال : كما ثبت حكم الوطأ في الإكراه فيحرم به على الواطئ ابنة المرأة وأما فكنا لا يمنع الإكراه وقوع ما حلف عليه . انتهى من الجواهر النقي . فاندحض استدلال الخصم بقوله ﷺ : « وضع الله عن أمتي الخطأ ، والسيان ، وما استكروها عليه » . قلنا : نفس الفعل ليس بموضوع ، والمراد وضع الإثم ، وإلا لم يجب على القاتل خطأ شيء .

تقوية حديث « لا قيلولة في الطلاق » : ويؤيدنا ما رواه العقيلي في كتابه أخبرنا مسعدة بن سعد ثنا إسماعيل بن عياش ثنا الغازي بن جبلة عن صفوان ابن عمران - الصحيح غزوان - الطائي « أن رجلا كان نائما فقامت امرأته ، فأخذت سكينها فجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه ، فقالت : لتطلقني ثلثا أو لأذبحنك . فناشدها الله ، فأبت ، فطلقها ثلثا . ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك ، فقال : « لا قيلولة في الطلاق » انتهى . قال : وحدثنا يحيى بن عثمان ثنا نعيم بن حماد ثنا بقيقه عن الغازي بن جبلة عن صفوان الأصم الطائي عن رجل من الصحابة أن رجلا كان نائما مع امرأته الحديث .

قال ابن القطان في كتابه : الأول وإن كان مرسلا لكنه أحسن إسنادا من

المسند ، فإنه سالم من بقية ، ومن نعيم بن حماد . وفيه لإسماعيل بن عياش وهو يروى عن شامى (وروايته عن الشاميين صحيحة) . وبالجملية فلا بد من الغازى بن جبلة وهو لا يعرف إلا به ، ولا يدري ممن الجنابة فيه ؟ أم أنه من صفوان الأصم ؟ حكى ذلك ابن أبي حاتم عن أبيه وقال : هو منكر الحديث ، يعنى الغازى بن جبلة (قلت : أراد به تفرد به هذا الحديث ، وليس بعله) . وقال فى التفتيح : قال البخارى : صفوان الأصم عن بعض أصحاب النبي ﷺ فى طلاق المكره حديث منكر لا يتابع عليه . انتهى من الزيلعى . قلت : أراد به تفرد به أيضا ، وليس بعله ، ولم يقل البخارى : إنه منكر الحديث ؛ وإنما قال : حديثه منكر كما فى الميزان واللسان ، وشتان بين اللفظتين . وصفوان الأصم هو صفوان بن غزوان الطائى ، ذكره الحافظ فى الصحابة من القسم الأول ، فقال : وأخرج (العقلى) من طريق محمد بن جبير عن الغازى بن جبلة عن صفوان الأصم أنه أتى النبي ﷺ فقال : إن امرأتى وضعت السكين على بطنى الحديث (٣ : ٦٤٨) .

وبه ظهر خطأ ابن القطان فى نسبة الجنابة إليه . وقوله : الأول وإن كان مرسلا إلخ فالأول أيضا مسند ، ولفظة (عن) فى السند الثانى فى قوله : « صفوان الأصم عن رجل من الصحابة » زائدة ، وإنما هو « صفوان الأصم رجل من الصحابة » فافهم . والغازى بن جبلة ليس بمجهول ، كما زعمه ابن حزم فى المحلى ، فقد روى عنه إسماعيل بن عياش وبقيّة ، وهما أعرف الناس برجال أهل الشام ، ومحمد بن جبير . وليس بمجهول من روى عنه ثلثة . ولم يذكره أحد بمخرج ، فهو حسن الحديث وإن كان قد تفرد بما رواه ولم يتابع عليه فليست المتابعة من شروط صحة الحديث ، كما لا يخفى على من مارس الفن . وهذا الحديث رواه محمد بإسناده عن صفوان بن عمر (١) الطائى به سواء ،

(١) قد اختلقت النسخ فى اسم أبى صفوان ، فى الزيلعى : « صفوان ابن عمران » وفى فتح القدير : « صفوان بن عمرو » وفى الإصابة : « صفوان »

كما في فتح القدير (٣ : ٣٤٤) واحتج به، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له .

ويدل على صحة طلاق المكره ما رواه الترمذى من طريق عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله » . وعطاء بن عجلان ضعيف ، ولكنه تأيد بما رواه ابن أبي شيبة حدثنا وكيع عن الأعمش عن إبراهيم عن عائش بن ربيعة عن علي قال : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه » . قال الحافظ في الدارية : إسناده صحيح . ورواه عبد الرزاق حدثنا الثوري عن الأعمش به ، وعلقه البخارى في صحيحه فقال : وقال على فذكره (زيلعى . ٢ : ٢٩) . فلم يستثن رسول الله ﷺ إلا طلاق المعتوه ، فكل طلاق ممن سواه جائز ، ودخل في عمومه المكره أيضا إلا إذا دهش وغلب على عقله بالضرب والصفع فطلق مدهوشا فلا . وأما الصبي فهو داخل في المعتوه ، لقوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم - إلى قوله - وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح » الآية فجعلهم قبل بلوغ النكاح سفهاء الأحلام . قال محمد في الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الرجل يعبره السلطان على الطلاق والعناق فيطلق ويعتق وهو كره ، قال : هو جائز عليه ، ولو شاء الله لا ابتلاء بما هو أشد من ذلك . وقال : يقع كيف ما كان . قال محمد : وبهذا كله نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة اه (ص - ٧٥) .

وأخرج عبد الرزاق في مصنفه عن ابن عمر أنه أجاز طلاق المكره . وأخرج

« ابن غزوان » وكلهم ذكروا له هذا الحديث الواحد من طريق الغازى بن جبلة وحله ، وفي الميزان : « صفوان بن عاصم الأصم » . وقال العقيلي : « صفوان الأصم وهو الصواب » . والظاهر من صنيع الحافظ في الإصابة أن صفوان هذا صحابي ، لأنه ذكره في القسم الأول منهم ، وصفوان بن عاصم الذى قال فيه أبو حاتم : « ليس بقوى » رجل آخر ، ولعل العاصم تصحيف من الأصم فافهم .

عن الشعبي ، والنخعي ، والزهرى ، وقتادة ، وأبي قلابة أنهم أجازوه . وأخرج
عن سعيد بن جبير أنه بلسغه قول الحسن : « ليس طلاق المكره بشئ » فقال :
« رحمه الله ! إنما كان أهل الشرك يكرهون الرجل على الكفر والطلاق
فذلك الذى ليس بشئ » ، وأما ما صنع أهل الإسلام بينهم فهو جائز « انتهى
(وهذا مفسر يجتمع به الآثار كلها ، فلو سلمنا كون الإغلاق بمعنى الإكراه فى
حديث عائشة رضى الله عنها مرفوعا « لا طلاق ولا عتاق فى إغلاق » فقول :
كان ذلك فى إكراه أهل الكفر ، ثم نسخ حين عز الإسلام وأهله) . وأخرجه
ابن أبي شيبة فى مصنفه عن الشعبي ، والنخعي ، وابن المسيب ، وأبي قلابة ، وشريح .
انتهى من الزيلعى (٣٠ : ٢) . وسكت عنها هو والحافظ فى الدراية وعادتهما فى
الكتابين ذكر الجرح والمخبروحين ، والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن

ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف « الآية

الجواب عن حجة من قال : لا نكاح إلا بولي : هى أكبر آية اخرج
بها القائلون بأن المرأة لا تملك أن تزوج نفسها ، وأنه لا بد فى النكاح من ولي ،
كما قاله الترمذى وابن جرير عند هذه الآية ، كما جاء فى الحديث : « لا تزوج
المرأة المرأة ، ولا تزوج المرأة نفسها ، فإن الزانية هى التى تزوج نفسها » . وفى
الأثر الآخر « لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهد عدل » . قالوا : نزلت هذه الآية
فى الرجل يطلق امرأته طليقة أو طليقتين فتتقاضى عدتها ثم يبدوله أن يتزوجها
وبراجعها ، وتريد المرأة ذلك ، فيمنعها أولياءها من ذلك ، فنهى الله أن
يمنعوها . قاله على بن أبي طلحة عن ابن عباس . وكذا روى العوفى عنه . وهكذا
قال غير واحد من السلف : إن هذه الآية نزلت فى معقل بن يسار وأخته .
طلقها زوجها فتركها حتى انقضت عدتها ، فخطبها فأبى معقل ، فنزلت « فلا تعضلوهن
أن ينكحن أزواجهن » . رواه البخارى فى الصحيح ، وأبو داود والترمذى

وصححه ، وابن ماجه ، وابن أبي حاتم ، وابن جرير ، وابن مردويه من طرق متعددة عن الحسن عن معقل بن يسار به ، وصرح الحسن بسامعه من معقل عند البخارى وغيره؛ فسقط قول الجصاص: إن هذا الحديث غير ثابت على مذهب أهل النقل ، لما فى سنده من الرجل المجهول الذى روى عنه سماك (وهو ابن أبي معقل) وحديث الحسن مرسل (١ : ٤٠٢) .

لا حجة لهم فى الآية : والحق أن لا حجة لهم فى الآية ، لأن العضل الذى نهى عنه الولي يعتبره معنيان أحدهما المنع والآخر التضييق ، يقال : داء عضال ، ويقال : عضلت عليهم الأمر إذا ضيق ، وعضلت المرأة بولدها إذا عسر ولادها ، وأعضلت . ومعناه لا تضيقوا عليهن فى التزويج ، فإن الولي يمكنه أن يمنعها من الخروج والمراسلة فى عقد النكاح ، وأن بدس إلى من يخطبها ما ينجفه ، أو ينسب إليها ما ينفر الرجل من الرغبة فيها ، فجائز أن يكون النهي عن العضل متصرفا إلى هذا الضرب من المنع ، فلا يكون فيه دلالة على أنه ليس للمرأة أن تتزوج نفسها ، وليس نهى الأولياء عن العضل لتوقف النكاح على رضاهم به بل لدفع الضرر عنهم ، لأنهن وإن قدرن على تزويج أنفسهن شرعا كما يفيد إضافة العقد إليهن من غير شرط إذن الولي لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة أو مخافة البطش بهن . وفى إسناد النكاح إليهن إيماء إلى عدم التوقف ، وإلا لزم المجاز وهو خلاف الظاهر .

ولو سلمنا كون العضل بمعنى المنع فالآية صريحة فى النهي عن العضل إذا تراضى الزوجان ، والنهي يمنع أن يكون للولي حق فيما نهى عنه ، فكيف يستدل به على إثبات حق العضل ؟ فإن قيل : لولا أن الولي يملك منعها من النكاح لما نهاه عنه ، كما لا ينهى الأجنبي . قلنا : كان الأولياء يعضلون دون الأجانب فلذلك نهى الأولياء عنه . ولو ساغ الاستدلال بالنهي على إثبات حق المني فى المني عنه لساغ الاستدلال بقوله : « ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء » على

إثبات حق الأبناء في التزويج بأزواج آبائهم ، فهل لأحد أن يقول : لولا أن الأبناء يملكون التزوج بهم لما نهوا عنه كما لم ينه الأجانب ؟

وبالجملة فظاهر الآية أن لاحق للولى في عضل موليته إذا رضيت برجل بالمعروف ، وإنما له ذلك إذا لم تراضيا ، أو تراضيا بغير المعروف بأن زوجت بأقل من مهر المثل أو بغير الكفو ، ولذلك أبو حنيفة : إنها إذا نقصت من مهر المثل أو تزوجت بغير من هو كفو لها فللأولياء أن يفرقوا بينهما .

المراد بقوله : « بالمعروف » هو الكفارة ، وذلك إجماع من الأمة : قال ابن العربي في الأحكام له : قوله تعالى : « إذا تراضوا بينهم بالمعروف » يعنى إذا كان كفوا لها ، لأن الصداق في الثيب المالكه أمر نفسها لاحق للولى فيه ، والآية نزلت في ثيب مالكة أمر نفسها ، فدل على أن المعروف المراد بالآية هو الكفارة ، وفيها حق عظيم للأولياء ، لما في تركها من إدخال العار عليهم . وذلك إجماع من الأمة انتهى (١ : ٨٥) . فلا حق للولى في عضلها إذا تراضيا بنص الآية فهي دليل لأبي حنيفة لا لمن خالفه ، وبهذا اندحس احتجاجهم بحديث معقل بن يسار ، فنقول : إن معقلا قد فعل ذلك فنهاه الله عنه فبطل حقه في العضل ، فكيف يستدل به على إثبات الحق ؟ فافهم .

وأیضا فقد اختلف في الخطاب في قوله : « فلا تعضلوهن » فقيل - واختارده الإمام (الرزى) - : إنه للأزواج المطلقين حيث كانوا يعضلون مطلقاتهم بعد مضى العدة ، ولا بدعونهن يتزوجن ظلما وقسرا لحمية الجاهلية ، كانوا يدلو إلى من يخطبن ما يخيفه أو ينسب إليهن ما يريه . وعليه يحمل الأزواج على من يرون أن يتزوجنه - والعرب كثيرا ما تسمى الشيء باسم ما يؤل إليه - . وقيل - واختاره القاضى - : إنه للأولياء ، بدليل حديث معقل عند البخارى وغيره ، وعليه يحمل الأزواج على الذين كانوا أزواجاً . والتطليق حينئذ إما أن يتوجه لما توجه له هذا الخطاب ، ويكون نسبة التطليق للأولياء باعتبار التسبب كما ينبت

عنه التصدى للعضل ، وإما أن يبقى على ظاهره للأزواج المطلقين . ويتحمل تثبت الضمائر اتكالا على ظهور المعنى (وبالجمله فالتأويل الأول أولى لسلامته من تثبت الضمائر ، والثاني أولى لكونه موافقا بسبب النزول . والآية إنما تكون حجة للفحص على الثاني دون الأول ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) . وقيل - واختاره الزمخشري - : إنه لجميع الناس . فيتناول عضل الأزواج والأولياء جميعا ، ويسلم من انتشار ضميرى الخطاب والتفريق بين الإسماعين مع المطابقة لسبب النزول . وإذا قيل للجماعة معدودة أو غير محصورة : أدوا الزكاة ، وزوجوا الأكفاء ، وامنعوا الظلمة كان الكل مخاطبين وتوزعت الخطابات بحسبها . وليس فى الآية على أى وجه حملت دليل على أنه ليس للمرأة أن تزوج نفسها كما وهم ، فهى الأولياء عن العضل ليس لتوقف صحة للنكاح على رضا هم بل لدفع الضرر عنهم ، كما أن نهى الأزواج عنه لذلك أيضا . قاله صاحب الروح (٢ : ١٢٥) .

قال الفخر الرازى فى تفسيره المختار : إنه خطاب للأزواج لا للأولياء . وتمسك الشافعى بها ممنوع على المختار ، ولئن سلم لم لا يجوز أن يكون المراد بالعضل أن يخلها ورأيها فيه ؟ لأن العادة رجوعهن إلى الأولياء مع استبدادهن ، فيكون النهى محمولا عليه . وهو منقول عن ابن عباس . وأيضا ثبوته فى حق الولي ممتنع لأنه مها عضل انزل فلا يبقى لعضله أثر ، فلا يتصور صدور العضل منه ، وقد أضاف النكاح إليها لإضافة الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مباشرة ، ونهى المانع عن المنع من ذلك ، ولو كان فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه . انتهى من الجوهر النقي (٧ : ١٩٥) .

دلائل أخر من القرآن على أن الولي ليس بشرط فى نكاح البالغات : ومن دلائل القرآن على أن للمرأة أن تزوج نفسها قوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » فجاز فعلها فى نفسها من

غير شرط الولي ، وفي إثبات شرط الولي نفي لموجب الآية . ولا يصح حمله على اختيار الزوج ، لعموم اللفظ في الاختيار وغيره . وأيضا فإن مجرد الاختيار لا يحصل به فعل في نفسها ، وإنما يحصل ذلك بالعقد الذي يتعلق به أحكام النكاح . قاله الجصاص (١ : ٤٠٠) .

الجواب عن حجج الخصوم : رأيا ما احتج به الخصم من حديث « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ، وبما روى من قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي » ، وبحديث أبي هريرة مرفوعا « لا تزوج المرأة المرأة ، ولا تزوج المرأة نفسها ، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها » ، فالحديث الأول غير ثابت (قد بين الطحاوي علله في شرح معاني الآثار ، وبسطنا الكلام فيه في إعلاء السنن) . وقد روى في بعض الألفاظ « أيما امرأة تزوجت بغير إذن مواليها » وهذا عندنا على الأمة تزوج نفسها بغير إذن مولايها . وقوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي » لا يتعرض على موضع الخلاف ، لأن هذا عندنا نكاح بولي ، لأن المرأة ولي نفسها كما أن الرجل ولي نفسه . ألا ترى أنها تستحق الولاية على نفسها في مالها ؟ فكذلك في بضعها . وقد اتفق الجميع على جواز نكاح الرجل وعقده على نفسه إذا كان جائز التصرف في ماله فكذلك المرأة . والدليل على أن العلة في جواز نكاح الرجل ما ذكرنا أنه إذا كان مجنونا غير جائز التصرف في ماله لم يميز نكاحه ، فدل على صحة ما وصفنا . وعلى هذا فقوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي » إنما يدل على عدم صحة نكاح المجنونة أو الصغيرة أو الأمة بغير إذن الأولياء والموالي ، لا دلالة فيه على فساد نكاح الحرة البالغة بغير إذن الولي ، لكون المرأة ولي نفسها . وأما حديث أبي هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الأملاك ، لأنه مأمور بإعلان النكاح ، ولذلك يجمع له الناس ، فكره للمرأة حضور ذلك المجمع . وقد ذكر أن قوله : « الزانية هي التي تنكح نفسها » من قول أبي هريرة ، فقد روى في حديث آخر عن أبي هريرة قال : كان يقال : « الزانية هي التي

تنكح نفسها» (رواه البيهقي في سننه ٧ : ١١٠) . على أن حمل هذا اللفظ على ظاهره خطأ بإجماع المسلمين ، لأن تزويجها نفسها ليس بزنا عند أحد من المسلمين ، والوطأ غير مذكور فيه ، فإن حملته على التزويج والوطأ جميعا فهذا أيضا ليس بزنا بالاتفاق . لأن من لا يميزه وإنما يجعله نكاحا فاسدا يوجب العدة والمهر ويثبت به النسب إذا وطئها . قاله الجصاص (١ : ٤٠٣) .

قائِد ابن رشد للحنفية في هذا الباب : وقال ابن رشد : فأما قوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فلا تعضلوهن » فليس فيه أكثر من نهى قرابة المرأة وعصبتها من أن يمنعوها النكاح ، وليس نهيهم عن العضل مما يفهم منه اشتراط إذنهم في صحة العقد لاحقية ولا مجازا أعنى بوجه من وجوه أدلة الخطاب الظاهرة أو النص ، قد يمكن أن يفهم منه ضد هذا ، وهو أن الأولياء ليس لهم سبيل على من ياونهم . وكذلك قوله : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » هو أن يكون خطابا للأولياء ، أو لأولى الأمر ، أو لجميع المسلمين أخرى منه أن يكون خطابا للأولياء . فن احتج بهذه الآية فعليه البيان أنه أظهر في خطاب الأولياء منه في أولى الأمر . ولو قلنا : إنه خطاب للأولياء يوجب اشتراط إذنهم في صحة النكاح لكان مجملا لا يصح به عمل ، لأنه ليس فيه ذكر أصناف الأولياء ولا صفاتهم ولا مراتبهم ، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة . ولو كان في هذا كله شرع معروف لنقل تواترا أو قريبا من التواتر ، لأن هذا مما تعم به البلوى ، ومعلوم أنه كان في المدينة من لاولى له ولم ينقل عنه عليه السلام أنه كان يعقد أنكحتهم ولا ينصب لذلك من يعقدها . وأيضاً فإن المقصود من الآية ليس هو حكم الولاية وإنما المقصود منها تحريم نكاح المشركين والمشركات ، وهذا ظاهر . والاحتجاج بقوله : « فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف » هو أظهر في أن المرأة تلى العقد من الاحتجاج بقوله . « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » على أن الولي هو الذى يلى العقد .

وأما حديث عائشة (إنما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) فهو

حديث مختلف في وجوب العمل به ، والأظهر أن ما لا يتفق على صحته أنه ليس يجب العمل به . وأيضا فإن سلمنا صحة الحديث فليس فيه الاشتراط إذن الولي لمن لها ولي أعنى المولى عليها . وإن سلمنا أنه عام في كل امرأة فليس فيه أن المرأة لا تعتد على نفسها . بل الأظهر منه أنه إذا إذن الولي لها جاز أن تعتد على نفسها دون أن تشترط في صحة النكاح إشهاد الولي معها . وقد ضعفت الحنفية حديث عائشة ، وذلك أنه حديث وواه جماعة عن ابن جريج عن الزهري ، وحكى ابن جريج أنه سأل الزهري عنه فلم يعرفه (ولم ينفرد به بل تابعه على ذلك بشر بن المفضل ، قال الشاذ كوفي : ثنا بشر بن المفضل ، عن ابن جريج أنه سأل الزهري عنه فلم يعرفه . وذكر صاحب الكمال عن أبي داود السجستاني قال : ما أحد من المحدثين إلا قد أخطأ إلا ابن عليه وبشر بن المفضل . كذا في الجوهر النقي) . قالوا : والدليل على ذلك أن الزهري لم يشترط الولاية (قال صاحب الاستدكار : كان الزهري يقول : إذا تزوجت المرأة بغير إذن وليها جاز ، وهو قول الشعبي . انتهى من الجوهر النقي) ولو لا الولاية من مذهب عائشة (فقد روى مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها زوجت بنت عبد الرحمن من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب بالشام ، فلما قدم عبد الرحمن قال : مثلى يصنع هذا به ويفتات عليه ؟ فكلمت عائشة المنذر بن الزبير ، فقال المنذر : فإن ذلك بيد عبد الرحمن ، فقال عبد الرحمن : ما كنت لأرد أمرا قضيتيه ، فقرت حفصة عند المنذر ، ولم يكن هذا طلاقا . وتأويل البيهقي أن معناه إنها مهدت تزويجها ثم تولى عقد النكاح غيرها بعيد خلاف الظاهر ، ولو سلم فيظهر منه أن الولي الأقرب إذا غاب تنتقل الولاية إلى الولي الأبعد ، والصحيح عند الشافعية خلافه كذا في الجوهر النقي) .

قال ابن رشد : لكن الذي يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبين جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم ، فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، فإذا كان لا يجوز عليه عليه السلام تأخير البيان عن وقت الحاجة وكان عموم البلوى في هذه المسئلة يقتضى أن ينقل اشتراط الولاية عنه عليه السلام تواترا

أو قريبا من التواتر ، ثم لم ينقل فقد يجب أن يعتقد أحد أمرين : إما أنه ليست الولاية شرطا في صحة النكاح وإنما للأولياء الحسبة في ذلك ، وإما إن كان شرطا فليس من صحتها تمييز صفات الولي وأصنافهم ومراتبهم . انتهى ملخصا (٢ : ٨) .

دلائل اعتبار الكفاءة في تزويج النساء ، والجواب عن حجج أهل الظاهر :
مسئلة : قد تقدم عن ابن العربي استدلال الفقهاء بالآية على اعتبار الكفاءة في باب النكاح ، وأنه إجماع من الأمة . ويرد على من عزى إلى مالك أنه لم يعتبر كفاءة النسب في النكاح وإنما العبرة عنده بالكفاءة في الدين ، فإن ابن العربي أعرف الناس بعذبه ، وقد حكى إجماع الأمة على ذلك ، لم يذكر فيه خلاف مالك . وقالت الظاهرية : أهل الإسلام كلهم لإخوة ، لا يحرم على ابن من زوجية نعية نكاح ابنة الخليفة الهاشمي (قلت : ومن هو قائل بالحرمة ؟ والذين قالوا باشتراط الكفاءة إنما اشترطوا في غير الكفو رضا المرأة مع رضا الأولياء ، فليس للمرأة عندهم أن تزوج نفسها من غير كفوفها إلا برضا أوليائها ، ولا للأولياء أن يزوجوها منه من غير رضاها به . أما رضا المرأة فهو شرط اتفاقا ليس لأحد أن يزوجها بكفو أو بغير كفوفها إلا برضاها ، وأما رضا الأولياء فن شرط إذن الولي في نكاحها بكفو لها أولى له أن يشترط في نكاحها بغير كفوف ، فإذا لم يكن اشتراط الولي تحريرا فن أين لأحد أن يقول : اشتراط الكفاءة موجب للتحریم ؟ فافهم) . قال : والفاسق الذي بلغ الغاية من الفسق المسلم ما لم يكن زانيا كفوف للمسيلة الفاضلة (قلنا : لا ، بل ليس هو بكفوفها ، والذي دل على استثناء الزاني هو الدليل على استثناء مثله من الفساق إلحاقا للنظر ، ولا ينكر ذلك إلا من نفي القياس رأسا ، وهو ضال أو مضل كما قدمناه في المقدمة . ويدل على اعتبار الكفاءة في الدين والخلق قوله ﷺ : « إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه ، إن لا قفلوه تكن فتنة في الأرض وفساد عريض » رواه الترمذی وحسنه من حديث أبي حاتم المزني ، وابن ماجه والحاكم من حديث أبي هريرة وصححه ، وتعقبه الذهبي في التلخيص) . وكذلك

الفاضل المسلم كفؤ للسلمة الفاسقة (قلنا : نعم ! ولا تعتبر الكفاءة للرجال اتفاقا ، وإنما هي للنساء فقط) .

قال ابن حزم : واحتج المخالفون بآثار ساقطة (قلت : كلا ! بل منها ما هو حسن أو صحيح ، والضعيف منها قد تقوى بتعدد الطرق ، كما سذكروه إن شاء الله تعالى) . قال : والحجة قول الله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » . (قلت : وأى دلالة فيه على سقوط اعتبار الكفاءة ؟ فالمؤمنون كلهم إخوة في التناصر والتعاقد وحقوق الإسلام العامة ، ومع ذلك فليسوا كلهم سواء ، فلأبوين ما ليس للأقارب سواهم من الحقوق ، وللأقارب ما ليس للأجانب ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كونهم إخوة أن يكونوا أكفاء سواسية . فقد قال النبي ﷺ : « الناس معادن كمدان الذهب والفضة ، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام » رواه مسلم عن أبي هريرة . و روى أيضا عن جابر « الناس تبع لقريش في الخير والشر » وليس سواء تابع وتبيع . ولو كانت أخوة الإسلام توجب جواز النكاح مطلقا لسقط اعتبار (إذن السولى أيضا) . وقوله تعالى مخاطبا لجميع المسلمين : « فأنكحو ما طاب لكم من النساء » (قلنا : أى حجة فيه ؟ فلا كفاءة للرجال كما قدمنا ، وللرجل أن يتزوج من شاء من النساء اتفاقا ، والمخاطب إنما هو للرجال دون النساء كما لا يخفى) . قال : و ذكر عز وجل ما حرم علينا من النساء ، ثم قال تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » (قلنا : اعتبار الكفاءة لا يوجب التحريم ، كما قدمنا . وأيضا فلا كفاءة للرجال ، ولهم أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء حرائر وإماء أكفاء أو غير أكفاء ؛ وإنما النزاع في تزويج النساء بغير الأكفاء ، والآية لم تتعرض لذلك أصلا) .

قال : وقد أنكح رسول الله ﷺ زينب أم المؤمنين زيدا مولاه ، وأنكح المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب (قلنا : كان (١) ذلك برضا المرأتين (١)) وأيضا فإن ذلك كان قبل نسخ التبنى ، وكان زيد بن حارثة يدعى «

ورضا أوليائها ، ونحن نقول بجوازه ؛ وإنما الكلام في إنكاح الصغيرة غير كفولها أو تزويج البالغة نفسها منه بغير رضا أوليائها ، ولا دلالة في الحديث على جواز ذلك أصلاً . قال : وإنما تخيرنا نكاح الأقارب لأنه فعل رسول الله ﷺ لم ينكح بناته إلا من بنى هاشم وبنى عبد شمس ، وقال تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ﷺ انتهى (٢ : ٢٤) . قلنا : وفيه أكبر دليل على اعتبار الكفاءة في تزويج النساء .

واحتج بعض أهل الظاهر على إبطال الكفاءة بقوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » الآية . ولا حجة لهم فيه ، فإن سياقه للنهي عن المفاخرة بالانتساب المفضية إلى احتقار المسلم وإلى البطر وغمص الناس ، واعتبار الكفاءة بمعزل من ذلك كله ، فالمقصود منها التآليف بين الزوجين ، ولا يكون عادة إلا بالتعارف الذي جعلت الشعوب والقبائل له بنص الآية . وليس المراد بالتعارف تعارف الأشخاص فقط كما وهم ، بل تعارف الأشخاص والأرواح جميعاً ، وإليه الإشارة في قوله ﷺ : « الأرواح جنود مجنونة ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . وباليقين تدري أن التعارف المفضي إلى الائتلاف إنما يكون بين الأكفاء المتفقة في الشعوب والقبائل ، المتقاربة في الأخلاق والديانة والحرف والغنا ، فشتان بين طبائع السادات والحاكمة ، والملوك والسوقة ، والصلحاء والفساق . أنجعل المتقين كالفجار ؟ و روى مسلم من حديث واثلة بن الأسقع : إن الله اصطفى كنانة من بنى إسماعيل ، واصطفى من بنى كنانة قريشاً ، واصطفى من قريش بنى هاشم الحديث . قال الحافظ في التلخيص : لا يعارض هذا ما رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً « لينشين أقوام يفتخرون بأبائهم » الحديث ، لأنه محمول على المفاخرة المفضية إلى

« ابن محمد رسول الله ﷺ ، وكان حكم المتبني إذ ذاك حكم الأبناء ، فكان زيد كفؤ الزينب رضى الله عنها بهذا المعنى ، فافهم .

احتقار المسلم ، وعلى البطر و غص الناس ، وحديث واثلة تستفاد منه الكفاءة ،
ويذكر على سبيل شكر المنعم .

وروى الترمذى عن على بن رضى الله عنه : إن رسول الله ﷺ قال : « يا
على ، لا تؤخر ثلاثا : الصلوة إذا أتت ، والجنابة إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت
لها كفوا » . رجاله موثقون ، كما فى الإعلاء ، وقال البيهقى : أمثل ما ورد فى
اعتبار الكفاءة حديث على هذا ، كذا فى التلخيص (١ : ١٦٢) . وصححه الحاكم
فى المستدرک وأقره عليه الذهبى (٢ : ١٦٢) .

وقال الشافعى : أصل الكفاءة فى النكاح حديث بريرة لما خبرت ، لأنها
إنما خبرت لأن زوجها لم يكن كفوا ٨١ . أى لأن السراج عند المحدثين أن
زوجها كان عبدا ، كذا فى التلخيص (١ : ٢٩٦) . وحديث بريرة متفق عليه
مشهور . وقال أيضا : روى الشافعى عن أبى فديك عن ابن أبى ذئب عن ابن شهاب
أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال : « قدموا قريشا ولا تقدموها » رواه البيهقى من
حديث على بن أبى طالب وجبير بن مطعم وغيرها ، وقد جمعت طرقه فى جزء
كبير انتهى (ص - ١٢٥) . وهذا مما احتج به الشافعية للكفاءة .

وقال ابن تيمية فى اقتضاء الصراط المستقيم (ص - ٢٦) : روى البزار عن
أبى إسحق عن أوس بن ضمعج قال : قال سلمان : « نفضلكم يا معاشر العرب
لتفضيل رسول الله ﷺ إياكم ؛ لا نكح نساءكم ، ولا تؤمكم فى الصلوة » وهذا
إستناد جيد . وهذا مما احتج به أكثر الفقهاء الذين جعلوا العربية من الكفاءة بالنسبة
إلى العجمى . واحتج به أحمد فى إحدى الروايتين على أن الكفاءة ليست حقا لواحد
معين ، بل هى من الحقوق المطلقة فى النكاح ، حتى أنه يفرق بينهما عند علمها
(فبطل قول ابن حزم : واحتج المخالفون بآثار ساقطة ، فإن هذا أثر جيد
قد احتج به أحمد ، وأحمد أحمد) . قال : وأيضا فإن عمر بن الخطاب رضى الله
عنه لما وضع ديوان العطاء كتب الناس على قدر أنسابهم ، فبدأ بأقربهم فأقربهم نسبا

إلى رسول الله ﷺ ، فلما انقضت العرب ذكر العجم . هكذا كان الديوان على عهد الخلفاء الراشدين ، وسائر الخلفاء من بنى أمية و ولد العباس إلى أن تغير الأمر بعد ذلك . وسبب هذا الفضل - والله أعلم - ما اختصوا به في عقولهم وأخلاقهم وأعمالهم الخ . وفيه الدلالة على اعتبار التقدم بالنسب بالإجماع .

و روى الخلال بسنده عن عمر رضى الله عنه قال : « لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء » . احتج به أحمد بن حنبل ، وهو الإمام في الحديث ، فقال : إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما . وهو قول سفيان ، لقول عمر - فذكره - قاله الموافق في المغني (٧ : ٣٧٢) ، واحتجاج مثل ابن حنبل بحديث تصحيح له . و رواه محمد في الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب أنه قال : « لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء » . قال محمد : وبهذا نأخذ ، إذا تزوجت المرأة غير كفولها فرفعها وليها إلى الإمام فرق بينهما . وهو قول أبي حنيفة (ص - ٦٧) . وهما إماما الفقه والحديث إذا احتجا بحديث كان تصحيحه . واستدل ابن الجوزي في التحقيق على اعتبار الكفاءة بحديث عائشة أنه عليه السلام قال : « تخيروا لنطفكم ، وانكحوا الأكفاء » . وله طرق عديدة من حديث أنس وعمر بن الخطاب رواه ابن ماجه ، والحاكم ، والبيهقي ، وصححه السيوطي في الجامع الصغير بالرمز (ص - ١٢٩) .

إذا نقصت المرأة من مهر مثلها فللأولياء أن يفرقوا بينهما : مسألة : قال الجصاص في قوله تعالى : « إذا تراضوا بينهم بالمعروف » : وأيضا فإن الباء تصحب الأبدال ، فلئما انصرف ذلك إلى مقدار المهر وهو أن يكون مهر مثلها لا نقص فيه ، ولذلك قال أبو حنيفة : إنها إذا نقصت من مهر المثل فللأولياء أن يفرقوا بينهما اهـ (١ : ٤٠٠) في الآية دلالة على اعتبار مهر المثل ، لما فيها دلالة على اعتبار الكفاءة . وبالجمله فالتراضى بالمعروف أن يكون النكاح بمهر المثل وبالكفو ، وحينئذ فليس للمولى عضل موليته ، وإلا فله أن يعضلها أى يمنعها

من النكاح بأقل من مهر المثل أو بغير الكفو، وإذا كان ذلك في المطلقات الثيبات في الأبكار بالأولى . والله تعالى أعلم.

قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » الآية

لا تستحق الأم نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية : لا يخلو من أن يكون عموماً في سائر الأمهات مطلقة كن أو غير مطلقات، أو أن يكون معطوفاً على ما تقدم ذكره من المطلقات ، مقصور الحكم عليهن ، فإن كان المراد سائر الأمهات المطلقات منهن والمزوجات فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هي نفقة الزوجية وكسوتها ، لا للرضاع لأنها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية ، فتجتمع لها نفقتان . وإن كانت مطلقة فنفقة الرضاع مستحقة بظاهر الآية ، لأنه أوجبها بالرضاع ، وليست في هذه الحال زوجة ولا معتلة منه ، لكونه معطوفاً على قوله : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن » الآية فتكون منقضية العدة بوضع الحمل ، وتكون النفقة المستحقة أجرة الرضاع . وجاز أن يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليها العدة بالحيض ، وقد اختلف الرواية عن أصحابنا في وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معا في إحدى الروايتين تستحقها معا، وفي الأخرى لا تستحق للرضاع شيئاً مع نفقة العدة .

الأم أحق برضاع ولدها في الحولين ، ليس للأب أن يسترضع غيرها إذا رضيت : ففسد حوت الآية الدلالة على معنيين : أحدهما أن الأم أحق برضاع ولدها في الحولين ، وأنه ليس للأب أن يسترضع له غيرها إذا رضيت بأن ترضعه (بما ترضع به الأخرى) . والثاني أن الذي يلزم الأب في نفقة الرضاع إنما هو سنتان .

نفقة الرضاع على الأب وحده غير مشارك فيها : وفي الآية دلالة على أن

الأب لا يشارك في نفقة الرضاع ، لأن الله تعالى أوجب هذه النفقة على الأب للأُم ، وهما جميعا وارثان ، ثم جعل الأب أولى بالزمام ذلك من الأم مع اشتراكهما في الميراث ، فصار ذلك أصلا في اختصاص الأب بالزمام النفقة دون غيره .

كذلك حكم سائر ما يلزم الأب من نفقة الأولاد : كذلك حكمه في سائر ما يلزمه من نفقة الأولاد الصغار والكبار الزماني ، يختص هو بإجابه عليه دون مشاركة غير فيه ، لدلالة الآية عليه .

وقوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » يقتضى وجوب النفقة والكسوة لها في حال الزوجية ، لشمول الآية لسائر الوالدات من الزوجات والمطلقات .

الواجب من النفقة هو على حال الرجل : وقوله : « بالمعروف » يدل على أن الواجب من النفقة والكسوة هو على حال الرجل في إعساره ويساره ، إذ ليس من المعروف إلزام المعسر أكثر مما يقدر عليه ويمكّنه ، ولا إلزام الموسر الشيء الطفيف .

النفقة على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج : ويدل أيضا على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج ، وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك : « لا تكلف نفس إلا وسعها » . فإذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف مثلها لم تعط ، وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك ، وأجبر على نفقة مثلها .

جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها : وفي هذه الآية دلالة على جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها ، لأن ما أوجبه الله تعالى في هذه الآية للمطلقة هي أجره الرضاع ، وقد بين ذلك بقوله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » اه قاله الجصاص (١ : ٤٠٤) .

اختلاف العلماء في مدة الرضاع : وقد استدلل الجمهور بهذه الآية على أن كمال الرضاعة سنتان ، فلا اعتبار بالرضاعة بعد ذلك . قالوا : ولهذا قال : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » . وذهب أكثر الأئمة إلى أنه لا يحرم من الرضاعة إلا ما كان دون الحولين ، فلو ارتضع المولود وعمره فوقهما لم يحرم .

دلائل الجمهور مع الجواب عنها : قال الترمذی « باب ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغير دون الحولين » ثم روى من طريق هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أم سلمة قالت : قال رسول الله ﷺ : « لا يحرم من الرضاع إلا ما فتى الأمعاء في الثدي ، وكان قبل الفطام » . هذا حديث حسن صحيح ، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن الرضاعة لا تحرم إلا ما كان دون الحولين ، وما كان بعد الحولين الكاملين فإنه لا يحرم شيئا . (قلت : لا دلالة في الحديث على تحديد الحولين ، وغاية ما فيه التحديد بفتق الأمعاء في الثدي ، وهو يدل على الصغير ، وعلى إبطال رضاع الكبير . وكذا قوله « وكان قبل الفطام » إنما يدل على ذلك أيضا ، وأما على تحديده بالحولين فلا) .

قال ابن كثير : تفرد الترمذی برواية هذا الحديث ، ورجاله على شرط الصحيحين . ومعنى قوله : « إلا ما كان في الثدي » أي في محل الرضاعة قبل الحولين . (قلت : لا دلالة فيه على كونه قبل الحولين .) قال : كما جاء في الحديث الذي رواه أحمد عن وكيع وغندر عن شعبة عن عدى بن ثابت عن البراء بن عازب قال : لما مات إبراهيم ابن النبي ﷺ قال : « إن ابني مات في الثدي ، وإن له مرضعا في الجنة » . وهكذا أخرجه البخاري من حديث شعبة . وإنما قال عليه السلام ذلك لأن ابنه إبراهيم عليه السلام مات وله سنة وعشرة أشهر ، فقال : « إن له مرضعا » يعني تكمل رضاعه (قلت : لا دلالة فيه على أن الموت في الثدي لا يكون بعد الحولين ، وغاية ما فيه أن الموت في الحولين موت في الثدي ، وهذا مما لا تنكره

ولا نزاع فيه .

قال : ويؤيده ما رواه الدارقطني من طريق الهيثم بن جميل عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يحرم من الرضاع إلا ما كان في الحولين » . ثم قال : ولم يسنده عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل ، وهو ثقة حافظ (قلت : قال ابن عدى : والهيثم بن جميل يغلط عن الثقات ، وأرجو أنه لا يتعمد الكذب . وهذا الحديث يعرف به عن ابن عيينة مسندا ، وغير الهيثم يرفقه على ابن عباس . انتهى من الزيلعي) . قال ابن كثير : وقد رواه الإمام مالك في الموطأ عن ثور بن زيد عن ابن عباس مرفوعا (قلت : كلا ! بل موقوفا) . ورواه الدراوردي عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس (موقوفا) وزاد « وما كان بعد الحولين فليس بشئ » وهذا أصح (قلت : ولا حجة في الموقوف إذا عارضه النص ، وسيأتي) .

قال : وقال أبو داود الطيالسي : عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « لا رضاع بعد فصال ، ولا يتم بعد احتلام » (قلت : لا دلالة فيه على التحديد بحولين ، وفي سنده حرام بن عثمان ، وروى عن الشافعي وابن معين قالوا : الرواية عن حرام حرام . وأما قوله) وتماثل الدلالة من هذا الحديث في قوله تعالى : « وفصاله في عامين أن اشكركم » (قلنا : معناه إن الفصال في عامين هو الغالب عادة) وقال : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » .

حجة أبي حنيفة على أن مدة الرضاع ثلاثون شهرا : قلت : هذا ما احتج به أبو حنيفة ، لأن المراد بالحمل إن كان هو الحمل في البطن فغير جائز أن يكون حمل ورضاع أكثر من الحد الذي حله الله تعالى ذكره ، فما نقص من مدة الحمل عن تسعة أشهر فهو مزيد في مدة الرضاع ، وما زيد في مدة الحمل نقص عن مدة الرضاع ، وغير جائز أن يتجاوز بهما كليهما مدة ثلاثين شهرا ، كما حله الله تعالى . فقد يجب أن يكون مدة الحمل إن بلغت حولين كاملين

أن لا يرضع المولود إلا ستة أشهر وإن بلغت أربع سنين كما هو جائز عند الخصم أن يبطل الرضاع ، فلا ترضع لأن الحمل قد استغرق الثلاثين شهرا وجاوز غايته ، أو يقال : إن مدة الحمل لن تتجاوز ستة أشهر أو تسعة أشهر فيخرج من قول الجميع ويكابر الموجود والمشاهد : وكفى بها حجة على خطأ دعواه ؛ فالمراد بالحمل إذاً هو الحمل على الأكف أو الحمل في الحجر ، وثلاثون شهرا هو حد للمعنيين كليهما ، وهو بظاهره يفيد جواز الإرضاع إلى الحولين وستة أشهر فافهم .

قال : والقول بأن الرضاعة لا تحرم بعد الحولين يروى عن علي ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وجابر ، وأبي هريرة ، وابن عمر ، وأم سلمة ، وسعيد بن المسيب ، وعطاء ، والجمهور . وهو منذهب الشافعي ، وأحمد ، وإسحق ، والثوري ، وأبي يوسف ، ومحمد ، ومالك في رواية وعنه : إن مدته سنتان وشهران وفي رواية : وثلاثة أشهر . وقال أبو حنيفة : سنتان وستة أشهر ، وقال زفر بن الهذيل : مادام يرضع فإلى ثلث سنين ، وهذا رواية عن لأوزاعي . قال مالك : ولو فطم الصبي دون الحولين فأرضعته امرأة بعد فصاله لم يحرم ، لأنه قد صار بمنزلة الطعام ، وهو رواية عن الأوزاعي . وقد روى عن عمر وعلى أنها قالا : « لا رضاع بعد فصال » فيحتمل أنها أرادا الحولين كقول الجمهور سواء فطم أم لم يفطم ، ويحتمل أنها أرادا الفعل كقول مالك . والله أعلم انتهى (١ : ٢٨٣) .

الجواب عن احتجاج الجمهور بقوله تعالى : « حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » : قال الخصاص : وأما قوله تعالى : « حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » فإنه لا يخلو توقيت الحولين من أحد معنيين ، إما أن يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم ، أو لما يلزم الأب من نفقة الرضاع ؛ فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين : « فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور

فلا جناح عليها» دل ذلك على أن الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم ، لأن الفاء للتعقيب ، فواجب أن يكون الفصال علقه بإرادتهما بعد الحولين ، وإذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على أن ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت الرضاع الموجب للتحريم ، وأنه جائز أن يكون بعدهما رضاع (وقد روى معاوية ابن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى : «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» قال : فجعل الله سبحانه الرضاع حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، ثم قال : «فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما» إن أرادا أن يقطعه قبل الحولين وبعده . رواه ابن جرير بسند حسن ٢ : ٣٠٢) . فأخبر ابن عباس في هذا الحديث أن قوله تعالى : «فإن أرادا فصلا» على ما قبل الحولين وبعده (وهو قول عطاء رواه ابن جرير من طريق سويد أخبرنا ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين» قال : إن أردت أمه أن تقصر عن حولين كان عليها حقا أن تبلغه ، لا أن تزيد عليه إلا أن تشاء . انتهى وسنده حسن) .

ويدل عليه قوله تعالى : «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم» أي بعد الحولين وأبت الأم ذلك (فلا جناح عليكم) . وظاهره الاسترضاع بعد الحولين ، لأنه معطوف على ذكر الفصال الذي علقه بتراضيهما ، فأباح لها وأباح للأب الاسترضاع بعد ذلك كما أباح لها الفصال إذا كان فيه صلاح الصبي ، ودل ما وصفنا على أن ذكر الحولين إنما هو توقيت لما يلزم الأب في الحكم من نفقة الرضاع ويحبره الحاكم عليه . والله أعلم (وكذا هو توقيت لما يلزم الأم ديانة إذا عجز الأب عن الاسترضاع) .

أقوال السلف في مدة الرضاع : قال : وقد روى عن السلف في ذلك أقاويل ، فروى عن علي «لارضاع بعد فصال» وعن عمر وابن عمر «لارضاع

إلا ما كان في الصغر . وهذا يدل على اعتبار الحولين ، لأن عليا علق الحكم بالفصال ، وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت . وعن أم سلمة أنها قالت : « إنما يحرم من الرضاع ما كان في الثدي قبل الفطام » ، وعن أبي هريرة « لا يحرم من الرضاع إلا ما فلق الأمعاء » وهو نحو ما روى عن عائشة أنها قالت : « إنما يحرم من الرضاعة ما أنبت اللحم والدم » فهذا كله يدل على أنه لم يكن من مذهبه اعتبار الحولين . وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس أنهما قالا : « لا رضاع بعد الحولين » .

وما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « الرضاعة من الحاجة » (رواه الشيخان عن عائشة) يدل على أنه غير متعلق بالحولين ، ولو كان كذلك لما قال : « الرضاعة من الحاجة » ولقال : الرضاعة في الحولين ، فلما لم يذكر الحولين وذكر الحاجة ومعناها أن اللبن إذا كان يسد جوعته ويقوى عليه بدنه فالرضاعة في تلك الحال ، وذلك قديكون بعد الحولين ، فاقضى ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين . وفي حديث جابر (١) إن النبي ﷺ قال : « لا رضاع بعد فصال » (قد تقدم الكلام في سنه) وذلك يوجب أنه إذا فصل بعد الحولين أن ينقطع حكمه بعد ذلك (لا بمجرد مضي الحولين بغير فصال) .

تأييد قول أبي حنيفة بالنظر : ولما كانت أحوال الصبيان تختلف في الحاجة إلى الرضاع ، فمنهم من يستغنى عنه قبل كمال الحولين ، ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين ، وانفق الجميع على نفي الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير ، ولم يكن الحولان حدا للصغير

(١) قال الجصاص : فإن قال قائل : قد روى في حديث جابر أن النبي ﷺ قال : « لا رضاع بعد الحولين » قيل له : المشهور عنه « لا رضاع بعد فصال » فجاز أن يكون هذا هو أصل الحديث ، وأن من ذكر الحولين حمله على المعنى وحده . وأيضا لو ثبت هذا اللفظ احتمل أن يريد أيضا لا رضاع على الأب بعد الحولين انتهى (١ : ٤١٣) .

إذ لا يمتنع أحد أن يسميه صغيراً وإن أتى عليه حولان ، علمنا أن الحولين ليس بتوقيت لمدة الرضاع . ألا ترى أنه عليه السلام لما قال : « الرضاعة من المجاعة » وقال : « الرضاعة ما أنبت اللحم ، وأنشز العظم » فقد اعتبر معنى تختلف فيه أحوال الصغار وإن كان الأغلب أنهم قد يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين في ذلك ، ثم مقدار الزيادة عليها طريقة الاجتهاد لأنه تحديد بين الحال التي يكتفى فيها باللبن وبين الانتقال إلى الحال التي يكتفى فيها بالطعام ويستغنى ، وكان عند أبي حنيفة أنه ستة أشهر بعد الحولين ، وذلك اجتهاد في التقدير والمقادير التي طريقها الاجتهاد ، كتقويم المستهلكات وأروش الجنابات التي لم يرد بمقاديرها تسويق ، وتقدير متعة النساء بعد الطلاق ، وما جرى مجرى ذلك ، لا يتوجه على القائل بها سؤال وليس لأحد مطالبة من غلب على ظنه شيء من هذه المقادير بإقامة الدلالة عليه . فهذا أصل صحيح في هذا الباب ، يجرى مسائله فيه على منهاج واحد . ونظيره ما قال أبو حنيفة في حد البلوغ : إنه ثمانى عشرة سنة ، وأن المال لا يدفع إلى البالغ الذى لم يونس رشده إلا بعد خمس وعشرين سنة في نظائر لذلك من المسائل التي طريق إثبات المقادير فيها الاجتهاد . انتهى ملخصاً (١ : ٧١٢) .

حاصل قول أبي حنيفة رحمه الله ومحصوله : وبالحملة فأبو حنيفة يقول بما قال الجمهور : إن مدة الرضاع حولان كاملان ، ولكنه زاد عليهم أن الفصال قبل الحولين ليس بواجب ، وإنما يجب ذلك بعد إتمام الرضاعة وهو بمضى الحولين اتفاقاً . وباليقين ندرى أن الصبي لو فطم عن اللبن بالكلية بعد ما ارتضع حولين شعباً فإن ذلك يضره وربما يفضى إلى هلاكه ، فلا بد من القول بجواز الإرضاع شيئاً بعد الحولين ليتمرن على ترك اللبن والاعتناء بالطعام ، وقد رناه ستة أشهر كما أن مدة انتقال الولد في بطن الأم إلى غذاء اللبن بالولادة ستة أشهر ، وذلك أقل مدة الحمل ، فهذه الستة أشهر للفصال دون الإرضاع .

فإن قيل : يجب على الوالدين تمرين الصبي على ترك اللبن بقرب تمام الحولين . قلنا : يردده قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد

أن يتم الرضاعة » فيجوز لهما الاكتفاء بالإرضاع وإشباع الولد بلبن الأم في حولين كاملين، ولا دليل على وجوب نقص الإرضاع عنها أو على حرمة الإشباع من اللبن في شيء منها . وإذا كان كذلك فلا بد من مدة للتمرين الولد على ترك اللبن كيلا يتضرر بتركه دفعتاً ، ولا يهلك بالاكتفاء بالطعام جملتاً ، وقد عرفت أن قوله تعالى : « حولين كاملين » قيد لإرضاع الوالدة ولدها ، والمعنى أنه لا يجب على الوالدة إرضاعه إلا حولين كاملين ، أو لا يجب على الوالد نفقة الإرضاع إلا حولين ، وليس فيه حرمة زيادة الإرضاع أكثر من ستين ولا أن الرضاع بعد الحولين غير محرم ، فالاحتياط في إلحاق مدة التمرين بمدة الرضاع في أحكام التحريم ونحوها . فلهذا در أبي حنيفة ! حيث احتاط في ذلك لأجل الرضيع ، ولأجل حرمة النكاح ، وليس ذلك فيما قالوا .

- الجواب عن احتجاج الجمهور بقوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » : فإن قيل : قوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » نص على أن الحولين تمام الرضاع ، فغير جائز أن يكون بعده رضاع . قلنا : كون الحولين تاماً لا ينافي كون الحولين والنصف أتم . وأيضاً فقد مر أن الستة أشهر بعد الحولين ليس بمدة الرضاع بل هي مدة التمرين على الفصال مع الإرضاع قليلاً ، هو وجه قول أبي حنيفة رحمه الله .

المفتى به في المذهب هو قولهما ، وهو قول الجمهور : ولكن المفتى به في المذهب هو قولهما ، وهو قول الجمهور : إن تمام الرضاعة الحولان ، فلا رضاعية بعدها تحريم شيئاً . قال محمد في الموطأ : كان أبو حنيفة رحمه الله يحتاط بستة أشهر بعد الحولين فيقول : يحرم ما كان في الحولين وبعدها إلى ستة أشهر ، وذلك ثلثون شهراً (جمعاً بين قول الله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » وبين قوله عز وجل : « وحمله ونصاله ثلثون شهراً » فقال : مدة الرضاع حولان ، ويحتاط في التحريم إلى ستة أشهر بعدها

وهذا حكم مبنى على الاحتياط للجمع بين الدليلين وإن كان الأول نصاً في كون تمام الرضاعة بالحولين ، وبهذا اندلخص ما أورده صاحب التعليق الممجد على قول الإمام). قال : ونحن لا نرى أنه يحرم ، ونرى أنه لا يحرم ما كان بعد الحولين اهـ (ص-٢٧٥). قال صاحب التعليق الممجد: هذا هو الأصح المقتضى به اهـ .

قال الجصاص : قوله تعالى : « لا تنضار والدته بولدها ولا مولود له بولده » معناه لا تنضار والدته بولدها بأن لا تعطى إذا رضيت بأن ترضعه بمثل ما ترضعه به الأجنبية ، بل تكون هي أولى ، وهو كما قال في آية أخرى « فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن » فجعلها أولى بالرضاع . ثم قال : « وإن تعاسرنم فسترضع له أخرى » فلم يسقط حقها من الرضاع إلا عند التعاسر.

إذا أبت الأم الرضاع يجبر الأب أن يحضر الظئر عندها : ويحتمل أن يريد به أنها لا تنضار بولدها إذا لم تختر أن ترضعه بأن ينتزع منها ، ولكنه يجبر الزوج بأن يحضر الظئر إلى عندها حتى ترضعه في بيتها ، وكذلك قول أصحابنا . ولما كانت الآية محتملة للمضارة بالوجهين وجب حملها على المعنيين ، فيكون الزوج ممنوعاً من استرضاع غيرها إذا رضيت هي بأن ترضعه بأجرة مثلاً ، وإن لم ترضع أجبر الزوج على إحضار المرضعة حتى ترضعه في بيتها ، حتى لا يكون مضاراً لها بولدها .

الأم أحق بحضانة الولد من الأب : وفي هذا دلالة على أن الأم أحق بإمساك الولد ما دام صغيراً وإن استغنى عن الرضاع بعد ما يكون ممن يحتاج إلى الحضانة ، لأن حاجته إلى الأم بعد الرضاع كهي قبله ، فلماذا كانت في حال الرضاع أحق به وإن كانت المرضعة غيرها علمنا أن في كونه عند الأم حقاً لها . وفيه حق للولد أيضاً ، وهو أن الأم أرقق به وأحنى عليه . وذلك في الغلام عندنا إلى أن يأكل وحده ، ويشرب وحده ، ويثوضاً وحده ، وفي الجارية حتى تحيض . لأن الغلام إذا بلغ الحد الذي يحتاج فيه إلى التأديب ويعقله ففي كونه عند الأم دون الأب

ضرر عليه، والأب مع ذلك أقوم بتأديبه ، وهى الحال التى قال فيها النبى ﷺ « مروهم بالصلاة يسرع ، واضربوهم عليها لعشر ، وفرقوا بينهم فى المضاجع » .
فمن كان منه سبعا فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتأديب لأنه يعلفها، فكذلك سائر الأدب الذى يحتاج إلى تعلمه ، وفى كونه عندها فى هذه الحال ضرر عليه ، ولا ولاية لأحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه . وأما الجارية فلا ضرر فيه ضرر عليها فى كونها عند الأم إلى أن تحيض ، بل كونها عندها أنفع لها ، لأنها تحتاج إلى آداب النساء (من تمدن المنزل ، وصيانة السدار وضبط ما فيها ، وخدمة البيت ، وإطاعة الزوج وخدمته بالطبخ وخياطة الثياب ، ونحوها) . ولا تزول هذه الولاية عنها إلا بالبلوغ ، لأنها تستحقها عليها بالولادة ، ولا ضرر عليها فى كونها عندها ، فلذلك كانت أولى إلى وقت البلوغ ، فإذا بلغت احتاجت إلى التحصين والأب أقوم بتحصيلها (وترويحها) فلذلك كان أولى بها .

وبمثل دلالة القرآن على ما وصفنا ورد الأثر عن رسول الله ﷺ ، وهو ما روى عن على كرم الله وجهه وابن عباس أن عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب فى بنت حمزة - وكانت خالتها تحت جعفر - فقال النبى ﷺ : « ادفعوها إلى خالتها ، فإن الخالة والدة » (رواه البخارى وأحمد وأبو داود) . فكان فى هذا الخبر أنه جعل الخالة أحق من العصبة (ولم يخبر الولد ، وإنما جعلها أحق به لكونها بمنزلة الأم ، فكانت الأم أحق بها منهم بالأولى) كما حكمت الآية بأن الأم أحق بإمساك الولد من الأب .

ذوات الرحم المحرم أولى بحضانة الولد من العصبات : وهذا أصل فى أن ذوات الرحم المحرم أولى بإمساك الصبي وحضانته من العصبة من الرجال ، الأقرب فالأقرب منهم . وقد حوى هذا الخبر معانى ، منها أن الخالة لها حق الحضانة ، وأنها أحق به من العصبة ، سماها والدة . ودل ذلك على أن كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق ، الأقرب فالأقرب ، إذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة .

المطلقة أحق بحضانة ولدها ما لم تتزوج : وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أن امرأة جاءت ببا بن لها إلى النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله ، إن ابني هذا كان بطني له وعاء ، وثديي له سقاء ، وحجري له حواء . وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني . فقال رسول الله ﷺ : أنت أحق به ما لم تتزوجي » (ولم يخبر الولد ، رواه أبو داود والحاكم وقال : صحيح الإسناد) . وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم علي ، وأبو بكر ، وعبد الله بن مسعود ، والمنيرة بن شعبة في آخرين من الصحابة والتابعين .

الجواب عن قول الشافعي : يخبر الغلام : وقال الشافعي : يخبر الغلام إذا أكل وشرب وحده ، فإن اختار الأب كان أولى به ، وكذلك إن اختار الأم كان عندها . وروى فيه حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خير غلاما بين أبيه ، فقال له : « اخترأيها شئت » . وروى عبد الرحمن بن غنم قال : « شهدت عمر بن الخطاب خير صبيا بين أبيه » . فأما ما روى عن النبي ﷺ فجاز أن يكون بالغا ، لأنه قد يجوز أن يسمى غلاما بعد البلوغ . وقد روى عن علي أنه خير غلاما ، وقال : « لو قد بلغ هذا - يعني أخاه صغيرا - لخبرته » . فهذا يدل على أن الأول (١) كان كبيرا . وقد روى في حديث أبي هريرة « أن امرأة خاصمت زوجها إلى النبي ﷺ وقالت : إنه طلقني ، وإنه يريد أن ينزع مني ابني ، وقد نفعتني وسقاني من بئر أبي عنبته . فقال رسول الله ﷺ : استنها عليه فقال : من يحاجني في ابني ؟ فقال رسول الله ﷺ : يا غلام ، هذه أمك وهذا

(١) رواه البيهقي في سننه عن الشافعي أنبا ابن عيينة عن يونس بن عبد الله الجرمي عن عمارة الجرمي قال : خيرني على رضى الله عنه بين أمي وعمي ، ثم قال لاخ لي أصغر مني : « وهذا أيضا لو قد بلغ مبلغ هذا لخبرته » . قال الشافعي : قال إبراهيم عن يونس عن عمارة عن علي مثله . وقال في الحديث : « وكنت ابن سبع أو ثمان سنين » انتهى (٨ : ٤ . قلت) : إبراهيم شيخ الشافعي مكشوف الحال .

أبو بك ، فاختار أيها شئت ، فأخذ الغلام بيد أمه » (رواه أصحاب السنن ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، والحاكم وقال : صحيح الإسناد) . وقول الأم : قد ستانى من بئر أبي عتبة « يدل على أنه كان كبيرا ، وقد اتفق الجميع أنه لا يختار للصغير فى سائر حقوقه ، فكذلك فى الأبوين . قال محمد بن الحسن : لا يغير الغلام ، لأنه لا يختار إلا شر الأمرين . قال الجصاص : هو كذلك ، لأنه يختار اللعب والإعراض عن تعلم الأدب والخير وقال الله تعالى : « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » ومعلوم أن الأب أقوم بتأديبه وتعليمه ، وأن فى كونه عند الأم ضررا عليه لأنه ينشأ على أخلاق النساء » (١ : ٤٠٦) .

صح عن الصحابة أنهم لم يغيروا الغلام : وقد صح عن أبى بكر الصديق أنه قضى لأم الصبي حين اختصم فيه عمر بن الخطاب ، وكان قد طلقها ، فلقبها تحمله بمحسر وقد فطم ومشى ، فأخذ بيده لينزعه منها و نازعها إياه ، حتى أوجع الغلام ويكى . وقال : أنا أحق بابنى منك . فاختصما إلى أبى بكر ، ففضى لها به . وقال : « ريجها وحرها وفراشها خير له منك حتى يشب ويختار لنفسه » . رواه عبدالرزاق فى مصنفه : أخبرنا ابن جريج أخبرنى عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال : طلق عمر بن الخطاب امرأته الأنصارية أم ابنه عاصم - فذكره - . ثم رواه من طريق سفيان الثورى عن عاصم عن عكرمة به وفيه : فقال أبو بكر : « هى أعطف وألطف ، وأرحم وأخنى وأرأف ، وهى أحق بولدها ما لم تزوج » انتهى . ثم اختصم عمر بن الخطاب جدة الغلام حين تزوجت أمه ، فأقبل حتى أتيا أبا بكر ، فقال عمر : ابنى ، وقال المرأة : ابنى . فقال أبو بكر : خل بينه وبينها ، فراجع عمر الكلام . رواه مالك فى الموطأ فى كتاب القضاء عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد به ، ورواه البيهقى فى سننه من طريق عبدالرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن الفقهاء الذين ينتهى إلى قولهم من أهل المدينة أنهم كانوا يقولون : قضى أبو بكر الصديق على عمر ابن الخطاب لجدة ابنه عاصم بمحضاته حتى يبلغ (١)

(١) أى يعقل ويقارب البلوغ بأن يكون ابن سبعة أو عشرة ، كما مر .

وأم عاصم يومئذ حية متزوجة . ومن طريق مجالد عن عامر (هو الشعبي) عن مسروق أن عمر رضى الله عنه طلق أم عاصم فكان في حجر جدته ، فخاصته إلى أبي بكر ، ففضى أن يكون الولد مع جدته والنفقة على عمر رضى الله عنه ، وقال : هي أحق به . ثم أخرجه من وجه آخر وفيه : ففضى أبو بكر لأمه ثم قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا تولد والدة عن ولدها » انتهى (٨ : ٥) . وفي كل ذلك دليل على أنه لم يغير الولد ، وكان بمحض من الصحابة وهم متوافرون .

الجواب عن حديث رافع بن سنان في الباب وهو حجة للشافعي رحمه الله : وأما ما رواه البيهقي وغيره من طريق عبد الحميد بن جعفر عن أبيه حدثني رافع بن سنان « أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم ، فأتت النبي ﷺ فقالت : ابنتي وهى فطيم ، وقال رافع : ابنتي . فقال النبي ﷺ لرافع : اقعد ناحية ، وقال لامرأته : اقعدى ناحية . وأقعد الصبية بينهما ، ثم قال : ادعواها ، فالت الصبية إلى أمها ، فقال النبي ﷺ : اللهم اهدها ، قالت إلى أبيها فأخذها رافع بن سنان » . وفيه أشياء أولها أن عبد الحميد هذا متكلم فيه ، كان يحكى القطان يضعفه ، وكان الثوري يحمل عليه ويضعفه . كذا في الضعفاء لابن الجوزي . وثانيها أنه مضطرب الإسناد والمتن ، قاله ابن القطان . وذكر الطحاوى هذا الحديث من وجه آخر وفيه أنه عليه السلام قال لهما : « بل لكما أن تخبره ، فقالا : نعم » . ففيه أن التخيير كان باختيارهما . ثالثها أن الشافعي وغيره من العلماء لم يقولوا بظاهر هذا الحديث ، فإن الفطيم لا يطلق على من بلغ سبعا ، لأنهم كانوا يقطمون لنحو حولين . فلا حجة في هذا الحديث لمحل النزاع . وأيضا لا يصح إثبات التخيير بهذا الحديث على مذهب الشافعي ، لأن التخيير إنما يكون بين شخصين من أهل الحضانة ، والأم ليست من أهل الحضانة عنده لأنها كافرة والأب مسلم ، فكيف يحتاج البيهقي بحديث لا يقول إمامه بموجبه ؟ انتهى ملخصا من الجوهر النقي (٨ : ٤) . ولقائل أن يقول : خيره رسول الله ﷺ ثقة بدعائه ، فوفق الصبي لاختيار الأنظر له

بدعائه عليه الصلوة والسلام ، فهذا مما يختص به النبي ﷺ ، لا يقاس عليه غيره . والله أعلم .

إذ امتنعت الأم عن الإرضاع والأب لا يتضرر فلا تجبر الأم عليه : وقال في شرح الوقاية : اعلم أن قوله تعالى : « ولوالدات يرضعن أولادهن » أوجب الإرضاع على الأمهات ، وقوله تعالى : « لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده » أوجب دفع الضرر عن الأمهات والآباء . فإن امتنعت والأب لا يتضرر باستئجار المرضعة لا تجبر الأم ، لأن الظاهر أن امتناعها للعجز ، لأن إشفاق الأمومة يدل على أنها لا تمتنع إلا للعجز ؛ فإن قدمت عليه وطلبت الأجرة لا تعطى ، لأنه قد ظهر قدرتها . فالإتيان بالواجب لا يوجب الأجرة ، على أن الشرع لم يوجب للرضعة إلا النفقة . قال الله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وكل من تأخذ النفقة - وهي المنكوحة ومعتدة الرجعى - لا تعطى شيئا آخر للإرضاع . وأما المبتوتة فكذا في رواية ، وأما على الرواية الأخرى فإن الزوج قد أوحشها بالإبانة فلا يرجى منها المسامحة والمساهلة ، فصارت كما بعد العدة ، وإنما يجوز الإجارة بعد العدة (مطلقا سواء كانت رجعية أو مبانة ، لأن النفقة غير واجبة لها ، فيجب الأجرة لقوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن الآية ») هذا لفظه . وقد صرح بذلك كله صاحب الهداية أيضا ، وقال في تأويل قوله تعالى : « لا تضار والدة بولدها » : منع إلزامها الإرضاع مع كراهتها ، وفي تأويل قوله تعالى : « ولا مولود له بولده » : منع إلزامه الأجرة لها أكثر من أجرة الأجنبية . انتهى من الأحمدية (ص - ٨٩) .

النسب إلى الآباء : وفيها أيضا : ذكر الإمام فخر الإسلام البرزوى في بحث إشارة النص : وفي قوله تعالى : « وعلى المولود له » إشارة إلى أن النسب إلى الآباء (فكان الوالدات إنما ولدن الأولاد لأجلهم) .

للأب حق التملك في مال ولده : وإلى أن للأب حق التملك في مال ولده ، وأنه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه ، لأنه نسب إليه بلام الملك . وإلى انفراد الأب بتحمل نفقة الولد ، لأنه أوجبها عليه بهذه النسبة ، ولا يشاركه فيه أحد .

نفقة الأب على الابن وحده لا يشارك فيها : وإلى أن الولد إذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد أحد في تحمل نفقة الوالد . وفي قوله تعالى : « رزقهن وكسوتهن بالمعروف » إشارة إلى أن أجرة الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن ، كما قال أبو حنيفة . انتهى محصل كلامه (ص - ٨٨) .

وفيها أيضا : قال المفسرون : قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » خبر في معنى الأمر المؤكد ، وإذا كان في معنى الأمر يكون للنذب ، لأن إرضاع الأم ولده ليس بواجب عليها وإنما الواجب استئجار الأب مرضعة لأجله ، أو يحمل على الوجوب ولكن بشرط إن لم يقبل الصبي إلا ثدي أمه ولم يوجد له ظئر ، أو كان الأب عاجزا عن الاستئجار . والأول هو المختار للإمام الزاهد ، والثاني لصاحب الهداية انتهى (١ : ٨٦) .

يجب الإرضاع على الأم ديانة لا قضاء : والأولى أن يقال بوجوب الإرضاع عليها إذا لم يكن بها عذر ، لا قضاء ، إلا إذا لم يقبل الصبي ثدي غيرها - إلى آخره - كذا في فتح القدير .

إذا كان لبن الأم يضر بالولد فللأب أن يسترضع غيرها : مسألة : إذا رضيت الأم بإرضاع ولدها ولكن لبنها يضر بالولد جاز للأب أن يسترضع غيرها ، كسنا في التفسير الكبير للرازي (٢ : ٢٦٣) . وقواعدنا تساعدنا . وقال في قوله تعالى : « إذا أسلمتم ما آتيتكم بالمعروف » : ليس التسليم شرطا للجواز والصحة ، وإنما هو نذب إلى الأولى ، والمقصود منه أن تسلم الأجرة إلى المرضعة بدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية ، فيصير ذلك سببا لصلاح

حال الصبي والاحتياط في مصالحه . وفي الأحمدية : والتقييد بهذا التسليم ندب لا شرط للجواز بالإجماع ، إذ الأجرة لا تجب إلا عند تمام المعقود عليه (ص - ٩٠) .

اتفاق العلماء على بطلان رضاع الكبير : فائدة : قد روى في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت ترى رضاع الكبير يؤثر في التحريم . وهو قول عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد (وبه أخذ أهل الظاهر) . وكانت عائشة تأمر بمن تختار أن يدخل عليها من الرجال لبعض نساها فترضعه ، وتحتج في ذلك بحديث سالم مولى أبي حذيفة حيث أمر النبي ﷺ امرأة أبي حذيفة أن ترضعه - وكان كبيراً - فكان يدخل عليها بتلك الرضاعة . وأبى ذلك سائر أزواج النبي ﷺ ، ورأى ذلك من الخصائص ، وهو قول الجمهور - وهم الأئمة الأربعة ، والفقهاء السبعة ، والأكابر من الصحابة ، وسائر أزواج رسول الله ﷺ سوى عائشة - ما ثبت في الصحيحين عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : « انظرون من إخوانكن ، فإنما الرضاعة من المجاعة » كذا في ابن كثير (١ : ٢٨٣) .

وقال الجصاص : قد كان بين السلف اختلاف في رضاعة الكبير ، فروى عن عائشة أنها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير ، وكانت تروى في ذلك حديث سالم مولى أبي حذيفة ، وأبى سائر أزواج النبي ﷺ ذلك وقلن لعائشة : لعل هذه كانت رخصة من رسول الله ﷺ لسالم وحده . وقد روت عائشة عن النبي ﷺ ما يدل على أن رضاع الكبير لا يحرم ، وهو قوله : « إنما الرضاعة من المجاعة » . وقد روى حديث عائشة الذي قدمناه على وجه آخر ، وهو ما روى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة كانت تأمر بنت عبد الرحمن بن أبي بكر أن ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها إذا صاروا رجلاً (قلت : روى محمد في الموطأ أخبرنا مالك أخبرنا نافع مولى عبد الله بن

عمر أن سالم بن عبد الله أخبره « أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أرسلت به (أي بنافع) وهو يرضع إلى أختها أم كلثوم بنت أبي بكر فقالت : ارضعيه عشر رضعات ، حتى يدخل على . فأرضعتني أم كلثوم بنت أبي بكر ثلث رضعات ، ثم مرضت فلم ترضعني غير ثلث مرار ؛ فلم أكن أدخل على عائشة من أجل أن أم كلثوم لم تتم لي عشر رضعات » (ص - ٢٧٢) .

الظاهر رجوع عائشة عن قولها برضاع الكبير : فلو كانت عائشة ترى رضاع الكبير لأرضعته أم كلثوم أو غيرها من بنات أخي عائشة بعد ما كبر وترعرع ، ولكنها لم تفعل ذلك وحجبه عنها ، فدل على أنها لم تكن ترى رضاع الكبير . ولعلها كانت ترى ذلك أولاً ثم رجعت عنه حين أنكر عليها أزواج النبي ﷺ . روى مسلم عن زينب بنت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها عن أمها أنها كانت تقول : « أبي سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة ، وقلن لعائشة : والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة ، فما هو بدخل علينا أحد بهذه الرضاعة » . وقد روى عن أبي موسى أنه كان يرى رضاع الكبير ، وروى عنه ما يدل على رجوعه ، وهو ما روى أبو حصين عن أبي عطية قال : قدم رجل بامرأته من المدينة ، فوضعت فتورم ثديها ، فجعل يمجح ويصبه ، فدخل في بطنه جرعة منه ، فسأل أبا موسى فقال : بانت منك . فأتى ابن مسعود فأخبره ، فأقبل بالأعرابي إلى الأشعري ، فقال : « أرضعياً ترى هذا الأكلشط ؟ إنما يحرم من الرضاع ما ينبت اللحم والعظم » فقال الأشعري : لا تستلوني عن شيء وهذا الخبر بين أظهركم . وهذا يدل على أنه رجع عن قوله الأول إلى قول ابن مسعود ، إذ لولا ذلك لم يقل : لا تستلوني عن شيء الخ وكان باقياً على مخالفته (والحديث رواه أبو داود وسكت عنه ، والبيهقي وغيره) .

وقد روى عن علي ، وابن عباس ، وعبد الله ، وأم سلمة ، وجابر بن عبد الله ، وابن عمر (وكذا عن عمر (١) رضي الله عنه أن رضاع الكبير لا يحرم . (١) روى محمد في الموطأ أخبرنا عبد الله بن دينار قال : جاء رجل إلى »

ولا نعلم أخذنا من الفقهاء قال برضاع الكبير إلا شئ يروى عن الليث بن سعد ، يرويه عنه أبو صالح أن رضاع الكبير يحرم . وهو قول شاذ ، لأنه روى عن عائشة ما يدل على أنه لا يحرم ، وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن أبي الشعثاء عن عائشة قالت : « يحرم من الرضاع ما أنبت اللحم والدم » . فإذا ثبت شذوذ قول من أوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على أن رضاع الكبير غير محرم . وبالله التوفيق . انتهى ملخصا (١ : ٤١١) .

وقال النووي في شرح مسلم : قالت عائشة ، و داود الظاهري : يثبت حرمة الرضاع برضاع البالغ ، كما يثبت برضاع الطفل ، لهذا الحديث (أى لحديث سهلة بنت سهل في رضاعة سالم مولى أبي حذيفة) . وقال سائر العلماء من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار إلى الآن : إنه لا يثبت الرضاع إلا برضاع من دون سنتين إلا أبا حذيفة فقال : سنتين ونصف ، وقال زفر : ثلاث سنين ، وعن مالك رواية سنتين وأيام . واحتج الجمهور بقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » ، وبالحديث الذى ذكره مسلم « إنما الرضاعة من المجاعة » وبأحاديث مشهورة . وحملوا حديث سهلة على أنه مختص بها وبسالم انتهى . وذكر ابن عبد البر وغيره أن بقول عائشة قال عطاء والليث ، وقال أبو بكر بن العربي : لعمر الله ! إنه لقوى ، كيف ؟ ولو كان ذلك خاصا بسالم لقال لها : ولا يكون لأحد بعدك ، كما قال لأبي بردة في الجذعة . وفيه ما لا يخفى على صاحب الفطنة ، كذا في التعليق الممجّد (ص - ٢٧٤) . فإن حديث سهلة واقعة حال

« عبدالله ابن عمر وأنا معه عند دارالقضاء يستله عن رضاعة الكبير ، فقال عبد الله بن عمر : جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : كانت لى وليدة فكنت أصيبها ، فعمدت امرأتى إليها فأرضعتها ، فدخلت عليها فقالت امرأتى : دونك ، والله قد أرضعتها . قال عمر رضى الله عنه : « أوجعها وأت جارتك » ، فلما الرضاعة رضاعة الصغير » (ص - ٢٧٣) . وهذا سند صحيح .

عموم لها ، والأصل في الواقعة الخصوص ، وقد يظهر خصوصها بقرائن الأحوال لمن شاهدها ، فلما أبى سائر أزواج النبي ﷺ عمومها ورد عين خصوصها : ووافقهن على ذلك أكابر الصحابة رضى الله عنهم كان قولهن أرجح على قول عائشة ، لاسيما والروايات عن عائشة مختلفة ، والظاهر رجوعها إلى قول سائر أمهات المؤمنين رضى الله عنهم أجمعين .

الرد على ابن تيمية ومن وافقه : وأما ما في عون المعبود : قد جمع بين حديث الباب وبين هذه الأحاديث بأن الرضاع يعتبر فيه الصغر إلا فيما دعت إليه الحاجة ، كرضاع الكبير الذى لا يستغنى عن دخوله على المرأة ويشق احتجابها منه . ويجعل حديث الباب مخصصا لعموم هذه الأحاديث ، وإليه ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية . وقال الشوكاني : هذا هو الراجح عندى ، وقال : هذه طريقة متوسطة بين طريقة من استدل بهذه الأحاديث على أنه لا حكم لرضاع الكبير مطلقا ، وبين من جعل رضاع الكبير كرضاع الصغير مطلقا ، لما لا يخلو عنه كل واحدة من هاتين الطريقتين من التعسف انتهى (٢ : ١٨٢) . فباطل بالمرة ، فإن المخصص للعموم لا بد أن يكون متأخرا عن العام ، وحديث سهلة ليس كذلك بل كان في أوائل الإسلام كما لا يخفى على من تأمل سياقه ، وقوله ﷺ : « إنما الرضاعة من المجاعة » ونحوه متأخر عنه جدا . وأيضا فلم يذهب إلى هذا الجمع أحد من الفقهاء ، فهو قول حادث محدث ، وقد قال النبي ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » . ولو كان ذلك من أمر الإسلام في شئ لكان أزواج النبي ﷺ وأكابر الصحابة والتابعين أولى أن يذهبوا إليه . وأيضا فإن الخلاف في رضاع الكبير إنما كان في السلف ، ثم اتفق القرن الثالث على أن رضاع الكبير لا يحرم ، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق ، فابن تيمية ومن وافقه محجوجون بإجماع من تقدمهم فافهم .

الجواب عن إشكال يرد على حديث سهلة في إرضاعها سالما وهو كبير :
فائدة : أشكل حديث سهلة على العلماء أنها كيف أرضعت سالما وهو كبير ؟

وكيف حازله أن يمسه ويمص ثديها ؟ فقال النورى في شرح مسلم : قال القاضي عياض : لعلها حلبته ثم شربها من غير أن يمسه ثديها . وهذا حسن . ويحتمل أنه عفا عن مسه للحاجة ، كما خصص بالرضاعة مع الكبر انتهى . والجواب الأول أولى ، لما في رواية ابن سعد عن الواقدي عن محمد بن عبد الله بن أخي الزهري عن أبيه قال : « كانت سهلة تحلب في مسعط قدر وضعت فيشربه سالم في كل يوم حتى مضت خمسة أيام ، فكان بعد ذلك يدخل عليها وهي حاسر رأسها ، رخصة من رسول الله ﷺ سهلة » كذا في التعليق الممجّد (ص - ٢٧٤) .

قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك »

أى على الوارث مثل ما على والد الطفل من الإنفاق على والدة الطفل ، والقيام بحقوقها ، وعدم الإضرار بها . وهو قول الجمهور ، وقد استقصى ذلك ابن جرير في تفسيره .

مذهب الحنفية في ذلك هو مذهب جمهور السلف : وقد استدل بذلك من ذهب من الحنفية والحنبلية إلى وجوب نفقة الأقارب بعضهم على بعض ، وهو مروى عن عمر بن الخطاب وجمهور السلف ، ويرشح ذلك بحديث الحسن عن عمرة مرفوعا « من ملك ذا رحم محرم عتق عليه » . وفي الروح : المراد بالوارث وارث الوالد ، فإنه يجب عليه مثل ما وجب على الأب من الرزق والكسوة بالمعروف إن لم يكن للولد مال وهو التفسير المأثور عن عمر ، وابن عباس ، وقنادة ، ومجاهد ، وعطاء ، وإبراهيم ، والشعبي ، وعبد الله بن عتبة ، وخلق كثير (استوعب ذكرهم ابن جرير) . ويؤيده أن « ال » كالعوض عن المضاف إليه الضمير ، ورجوع الضمير لأقرب مذكور ، هو الأكثر في الاستعمال . وخص الإمام أبو حنيفة هذا الوارث بمن كان ذا رحم محرم من الصبي ، وبه قال حماد . ويؤيده قراءة ابن مسعود « وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك » .

وقيل: عصبائه، وبه قال أبو زيد، ويروى عن عمر رضى الله عنه ما يؤيده .
 وقال الشافعى : المراد وارث الأب ، وهو الصبى نفسه أى مؤن الصبى من ماله
 إذا مات الأب . واعترض أن هذا الحمل يأباه أنه لا يخص كون المئونة فى ماله
 إذا مات الأب بل إذا كان له مال لم يجب على الأب أجرة الإرضاع ، بل يجب
 عليه النفقة على الصبى ، وأجرة الإرضاع من مال الصبى يحكم الولاية ، وفيه
 نظر (لم يتبين لى وجه النظر) . وقيل : المراد الباقي من الأبوين ، وقد جاء
 الوارث بمعنى الباقي ، كما فى قوله ﷺ : « اللهم ، متعنى بسمى وبصرى ،
 واجعلها الوارث منى » . قيل : وهذا يوافق مذهب الشافعى ، إذ لا نفقة عنده
 فيما عدا الولاد . ولا يحتج ما فى ذلك من البحث ، لأن من (فى قوله : وعلى
 الوارث منها) إن كانت للبيان لزم التكرار أو الركاسة أو ارتكاب خلاف الظاهر ،
 وإن كانت للابتداء كان المعنى الباقي غير الأبوين ، وهو يجوز أن يكون من
 العصباء أودوى الأرحام الذين ليست قرابتهم قرابة الولاد ، وكون ذلك موافقا
 للمذهب الشافعى إنما يتأتى إذا تعين كون الباقي ذوى قرابة الولاد ، وليس فى اللفظ
 ما يفيد ، كما لا يحتج انتهى (٢ : ١٢٧) :

ولا يحتج أن ظاهر الآية حجة لنا ، وإليه ذهب جمهور السلف ، كما قدمناه
 عن ابن كثير . وقال الإمام فخر الإسلام : فيه إشارة إلى أن النفقة تستحق بغير
 الولاد ، وهى نفقة ذوى الأرحام خلافا للشافعى ، لقوله تعالى : « وعلى الوارث
 مثل ذلك » . وهو بعمومه يتناول العم والأخ وغيرهما ، ويتناولهم بمعناه ، لأنه
 اسم مشتق من الإرث مثل الزانى والسارق (فكان سبب الوجوب هو الإرث
 دون الولاد) . وفيه إشارة إلى أن من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموارث
 حتى أن النفقة يجب على الأم والجد أثلاثا ، لقوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك »
 وهو اسم مشتق معنى ، فيجب بناء الحكم على معناه . هذا كلامه . ومراده أن
 قوله تعالى « وعلى الوارث » إشارة إلى العموم ، فيتناول ما عدا قرابة الولاد ،

وإشارة إلى أن النفقة على قدر الإرث ، ففيه أشارتان . انتهى من الأحمدية (ص - ٩٠) .

الجواب عن تأويل الشافعية في الآية : وفسر الشافعية قوله تعالى : « مثل ذلك » بأن لا يضار . رواه البيهقي في سننه عن أشعث عن الشعبي ، وعن حدثه عن ابن عباس . وأشعث ضعفه البيهقي نفسه ، فمن أين له أن يحتاج به ؟ وقد فسر الشعبي قوله تعالى : « مثل ذلك » بأنه رضاع الرضيع . ذكره القاضي بسند جيد ، وذكره ابن أبي شيبة أيضا ثم ذكر البيهقي عن مجاهد « وعلى الوارث مثل ذلك » قال : يعنى الولي من كان . وفي سننه عبد الرحمن بن الحسن القاضي ، نسب إلى الكذب ، ذكره الذهبي في كتاب الضعفاء (ومع ذلك فهو لا يفيد البيهقي ، لأن الولي يعم العصبات كلهم فيتناول ماعدا قرابة الولاد ، ولم يقل به إمامه) . على أن مجاهدا لم يتعرض لقوله تعالى « مثل ذلك » هل المراد به نفي المضارة أو وجوب الوضاع ؟ وقد جاء عن مجاهد مصرحا أن المراد المعنى الثاني . قال ابن أبي شيبة : حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي بن حنيفة عن مجاهد قال : « على الوارث مثل ما على أبيه أن يسترضع له » . وهذا سند صحيح . وأخرجه القاضي إسماعيل عن علي بن المديني عن ابن عيينة .

ثم ذكر البيهقي عن ابن المسيب عن عمر « أنه جبر عصيته صبي أن ينفقوا عليه الرجال دون النساء » وفي رواية « أنه جبر عما على رضاع ابن أخيه » وذكر عن الزهري « أن عمر بن الخطاب أغرم ثلاثة كلهم يرث الصبي أجر رضاعه » . وذكر أن كلا منهما منقطع . قلت : (يا للعجب ! وهل لمن قلد الشافعي أن يرد مراسيل ابن المسيب عن عمر ؟ وهو من أصبح الناس لإرساله عنده) مرسل بن المسيب قد أرسل من رواية الزهري أيضا ، كما ذكره البيهقي نفسه ، وأرسل من وجه ثالث . قال ابن أبي شيبة : ثنا حفص هو ابن غياث عن إسماعيل - يعنى ابن أبي خالد - عن الحسن « أن عمر جبر رجلا على نفقة ابن أخيه »

والحاج يحتاج بمنزل هذا المرسل (الذى قد تعدد مخرجه) كما عوف . وذكر ابن أبي شيبه بسنده عن زيد بن ثابت قال : « إذا كان عم وأم فعلى الأم بقدر ميراثها ، وعلى العم بقدر ميراثه » (وبه قال أصحابنا) . وذكر ابن أبي شيبه أيضا عن جماعة من التابعين وغيرهم أن المراد بقوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » وجوب الثقة (١) والرضاع . وذكر عبدالرزاق وعبد بن حميد والقاضى إسماعيل وغيرهم بأسانيدهم عن جماعة من السلف مثل ذلك . حكى ذلك عنهم ابن حزم ، ثم قال : فهؤلاء عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت ولا يعرف لهما مخالف مسن الصحابة ، ومن التابعين عبدالله بن عتبة بن مسعود ، وقبيصة بن ذؤيب ، والحسن البصرى ، وعطاء بن أبي رباح ، وإبراهيم النخعى ، وأصحاب ابن مسعود ، وقتادة ، والشعبي ، وعامد : وشريح ، وزيد بن أسلم . وهو قول الضحاك ابن مزاحم ، وسفيان الثوري ، وعبدالرزاق انتهى كلامه .

ونفى المضارة - مع قلة من قال به وضعف سنده - لا يختص بالوارث ، فلا فائدة حيثنذ في تخصيصه به . فظهر أن تفسير الآية بوجوب الثقة والرضاع أولى

(١) وبذلك اندحض قول ابن العربي في أحكامه ونصه : وقالت طائفة من العلماء من قوله تعالى : « مثل ذلك » لا يرجع إلى جميع ما تقدم كله ، وإنما يرجع إلى تحريم الإضرار ، وهو الأصل . فمن ادعى أنه يرجع العطف فيه إلى جميع ما تقدم فعليه الدليل ، وهو يدعى على اللغة العربية ما ليس منها ، ولا يوجد له نظير فيها . انتهى (١ : ٨٧) . قلنا : قد عرفت أن هذا هو مذهب جمهور السلف من الصحابة والتابعين ، وهم أعرف الناس بالعربية ، وأيضا فإن ذلك هو مقتضى عطفه على قوله : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وما بينها تفسير المعروف معترض بين المعطوف والمعطوف عليه . فكان المعنى : وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة . قاله الرخشي ، وهو حجة في العربية إمام فيها ، فافهم .

منه ، لصحة معناه ، وكثرة القائلين به . ويمكن حل الآية على الأمرين جميعا . وليس التفسير بنفي المضارة منافيا للتفسير الآخر ، بل هو موافق له في المعنى ، إذ لا مضارة فوق موت مورثه جوعا وعطشا وبردا وهو غنى فلا يرحمه . انتهى من الجوهر النقي (٧ : ٤٧٩) .

اختلاف السلف فيمن تلزمة نفقة الصغير : وقال الجصاص : قد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير ، فقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : إذا لم يكن له أب نفقته على العصبات . وذهب في ذلك إلى أن الله تعالى أوجب النفقة على الأب دون الأم ، لأنه عصبة ، فوجب أن تخصص لها العصبات بمنزلة العقل . وقال زيد بن ثابت : النفقة على الرجال والنساء على قدر موارثهم . وهو قول أصحابنا (لما مر في كلام فخر الإسلام أن في قوله تعالى : « وعلى الوارث » إشارة إليه) . وروى عن ابن عباس ما ذكرنا من أن على الوارث أن لا يضارها وولدها . وقد بينا أن هذا يدل على أنه رأى على الوارث النفقة ، لأن المضارة تكون فيها (وأما في غيرها فهو فيه كالأجنبي) .

وقال مالك : لا نفقة على أحد إلا الأب خاصة ، ولا تجب على الجد ، ولا على ابن الأبن للجد ، وتجب على الابن للأب . وقال الشافعي : لا تجب نفقة الصغير على أحد من قرابته إلا الوالد ، والولد ، والجد ، وولد الولد . قال الجصاص : وظاهر قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » واتفاق السلف على ما وصفنا من إيجاب النفقة بقضيان بفساد هذين القولين ، وقد ذكرنا اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ، ولم يقل أحد منهم : إن الأخ والعم لا تجب عليها النفقة . وقول مالك والشافعي خارج عن قول الجميع ، ومن حيث وجب على الأب وهو ذورحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة ، الأقرب فالأقرب بهذه (والأولى الاستدلال بقراءة ابن مسعود كما مر) .

فإن قيل : فإن كان قوله « وعلى الوارث مثل ذلك » موجبا للنفقة على كل

وارث فالواجب لإيجاب النفقة على الأب والأم على قدر موارثهما منه . قيل له : إنما المراد وعلى الوارث غير الأب ، وذلك لأنه قد تقدم ذكر الأب في أول الخطاب بإيجاب جميع النفقة عليه دون الأم ، ثم عطف عليه قوله : « وعلى الوارث مثل ذلك » وغير جائز أن يكون مراده الأب مع سائر الورثة ، لأنه يوجب نسخ ما تقدم ، وهو غير جائز في شيء واحد في خطاب واحد .

فإن قيل : فأوجبوا النفقة على ابن العم إذا كان وارثا . قلنا : معلوم أنه لم يرد به وارثا في حال الحياة ، لأن الميراث لا يكون في حال الحياة ، وبعد الموت لا يدري من يرثه ، وعسى أن يكون هذا الصبي يرث هذا الذي عليه النفقة بموته ، وجائز أن يحدث له أى الصبي من الورثة من يحجب من أوجبنا عليه . ولما كان كذلك علمنا أنه ليس المراد حصول الميراث له ، وإنما المعنى أنه ذورحم محرم من أهل الميراث ؛ فلو كان له خال وابن عم وجبت النفقة على الخال والميراث لابن العم ، لأن ابن العم ليس بذى رحم محرم ، والخال وإن لم يكن وارثا في هذه الحال فهو من أهل الميراث وذورحم محرم . وقال ابن أبي ليلى : النفقة على كل وارث ذارحم محرم كان أولا ، فيوجبها على ابن العم دون الخال . والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على أن مولى العتاقة لا تجب عليه النفقة وإن كان وارثا ، وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها الصغير وهي ممن يرثه . فدل ذلك على أن كونه ذا رحم محرم شرط في إيجاب النفقة انتهى (٤٠٩ : ١) .

تأييد قول أبي حنيفة بآيات أخرى : وأيد ذلك ما في قراءة ابن مسعود « وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك » . وبالجمله فذهب أبي حنيفة أقوى ما يكون في هذا الباب ، والعلم لله الملك الوهاب . قال الجصاص بعد ما رد على إسماعيل بن إسحق قوله : وقد حكى عن مالك مثل ذلك أنه لا يوجب النفقة إلا على الأب لابن ، وعلى الابن لأب ، ولا يوجبها للجد على ابن الابن : وهو قول خارج عن أقاويل السلف والخلف جميعا ، لا نعلم عليه موافقا ، ومع

ذلك فإن ظاهر الكتاب يردده وهو قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه - إلى قوله - وصاحبهما في الدنيا معروفا » والجد داخل في هذه الجملة لأنه أب ، قال الله تعالى : « ملة أبيكم إبراهيم » وهو مأمور بمصاحبته بالمعروف ، لا خلاف في ذلك ، وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائعا مع القدرة على سد جوعته . ويدل عليه أيضا قوله تعالى : « ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم » فذكر بيوت هؤلاء الأقرباء ولم يذكر بيت الابن ، ولا ابن الابن ، لأن قوله : « من بيوتكم » قد اقتضى ذلك ، لأنه قد كان معلوما قبل ذلك أن الإنسان غير محظور عليه مال نفسه ، فلا وجه لقول القائل : لا جناح عليك في أكل مال نفسك . فدل على أن المراد بقوله : « أن تأكلوا من بيوتكم » هي بيوت الأبناء وأبناء الأبناء ، كقوله : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف إليه ملك الابن كما أضاف إليه بيت الابن ، واقتصر على إضافة البيوت إليه . والله تعالى أعلم (١ : ٤٠٩) .

وقال ابن العربي في الأحكام له : مسئلة : إذا زادت المرأة في رضاعها على مدة الحولين وقع الرضاع بموقعه إلى أن يستقل الولد ، وقال الشافعي وغيره : لو زادت لحظة ما اعتبر ذلك في حكم . ولو كان هذا حدا موقتا لا تجوز الزيادة عليه ، ولا تعتبر إن وجد ، لما أوقفه الله تعالى على الإرادة كسائر الأعداد المؤقتة في الشريعة . وقال أبو حنيفة : يزيد ستة أشهر ، وقال زفر : ثلاث سنين . وهذا كله بتحكم . والصحيح أن ما قرب من أمد الفطام عرفا لحق به ، وما بعد منه خرج عنه من غير تقدير اه (قلت : كل ما يكون مفوضا إلى العرف لا بد فيه من تقدير نظرا إلى العرف ، وإلا لم يتحقق وجوده ، لأن كل ما تحقق وجوده لم يخل عن تقدير ، فلو قدر المجتهد هذا المقدار الذي ظهر له من العرف لم يكن ذلك من التحكم في شيء ، بل كان من باب التيسير على العوام ، فأبو حنيفة لم يقدر الزيادة بستة أشهر تحكما ، وإنما قدرها نظرا إلى العرف في ذلك وإلى قرآن شرعية ترجح التقدير بستة أشهر كما مر ، فتذكر) .

حكم الإجارة على الثقة والكسوة : قال : وقوله تعالى : « بالمعروف »
يعنى على قدر حال الأب من السعة والضيق ، قال تعالى فى سورة الطلاق :
« ليقضى ذوسعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » . ومن هذه
النكتة (١) أخذ علماءنا جواز إجارة الظئر بالثقة والكسوة ، وبه قال أبو حنيفة .
وأنكره أصحابه ، لأنها إجارة بجهولة فلم تجز ، كما لو كانت الإجارة به على
عمل آخر . وذلك عند أبي حنيفة استحسان ، وهو عند مالك والشافعى أصل فى
الارتضاع ، وفى كل عمل ، وحمل على العرف والعادة فى مثل ذلك العمل ،
ولو لا أنه معروف ما أدخله الله تعالى فى المعروف انتهى (ص - ٨٦) .

قلنا : جواز الاستثناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجهالة تقضى إلى
المنازعة ، لأنهم لا يمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام ، لأن منفعتهم يعود
إليهم ، ولأن الكسوة لأن الولد فى حجرها . كذ فى الأحمدية . وهذا معنى يخص
الظئر لا يعمها وغيرها ، فلذلك قلنا بجواز مثل هذه الإجارة فى الظئر دون غيرها
فافهم . وهل إذا تحقق عدم إفضاء الجهالة إلى المنازعة فى إجازات غير إجارة الظئر
يقال بجوازها ؟ فالذى يقتضيه القياس نعم ؛ فينبغى الإفتاء بجواز إعطاء اندابة على
الثلث ونحوه ، فإن هذه عقود قد كثر ابتلاء الناس بها ولا تفضى إلى المنازعة إلا
نادرا ، والله تعالى أعلم .

قولى تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » الآية

باب عدة المتوفى عنها زوجها : التربص الانتظار ، ومتعلقه ههنا ثلاثة
أشياء : النكاح ، والشظف أى الإحداد ، والخروج . أما النكاح فإذا وضعت
المتوفى عنها زوجها ولو بعد وفاته بلخطة اختلف الناس فيها على ثلاثة أقوال :

(١) ياسبحان الله ! أتحلوا بالنكحة وتركوا العمل بالظاهر ؛ حيث قالوا بجواز فسخ
النكاح بإعسار الزوج وهو خلاف هذا النص .

الأول أنها قد حلت للأزواج . والثاني أنها لا تحل إلا بانقضاء الأشهر ، قاله ابن عباس . الثالث أنها لا تحل إلا بعد الطهر من النفاس ، قاله الحسن وحماد بن أبي سليمان والأوزاعي . وقد كان قول ابن عباس ظاهراً لولاحديث سبيعة الأسلمية أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليال فقال لها النبي ﷺ : « قد حلت ، فانكحي من شئت » صححت رواية الأئمة له .

الجواب عن قول من قال بأبعد الأجلين : والذي عندي أن هذا الحديث لو لم يكن لما صح رأى ابن عباس في آخر الأجلين ، لأن الحمل إذا وضع فقد سقط الأجل بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وسقط المعنى الموضوع لأجله الأجل ، وهو مخافة شغل الرحم ، فأى فائدة في الأشهر ؟ وإذا تمت الأشهر وبقي الحمل فليس يقول أحد : إنها تحل ، وهذا يدل على أن حديث سبيعة جلا كل غمّة وعلا على كل رأى وهمة .

وأما قول الأوزاعي فبرده قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ولم يشترط الطهارة (وظنى أن معنى قوله : لا تحل إلا بعد الطهر الحل كله ، أى جواز النكاح مع الوطأ) . فإن قيل : المراد بقوله تعالى : « وأولات الأحمال » المطلقات لأنه فيهن ورد ، وعلى ذكرهن انعطف . قلنا : عطفه على مطلقة لا يسقط عمومها ، ويشهد له ما بيناه من الحكمة في إيجاب العدة من براءة الرحم ، وأنها قد وجدت قطعاً .

حكم الطيب والزينة في العدة : وأما الطيب والزينة فقد روى عن الحسن أنه جوز ذلك لها احتجاجاً بما روى أن النبي ﷺ قال لأشياء بنت عميس حين مات جعفر : « امسكي ثلاثاً ، ثم افعلي (١) ما بدا لك » . وهذا حديث باطل ، روى الأئمة بأجمعهم عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة عن النبي ﷺ أن

(١) هذا اللفظ بإطلاقه يفيد جواز النكاح بعد ثلاث أيضاً ، ولم يقل به الحسن ولا أحد من الأئمة . فلا بد من التقييد وهو عندنا مقيد بترك لباس الحزن كما سيأتى ، وهو معنى غير الإحداد .

أن امرأة جاءت إليه فقالت له : إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عيناها ، أفنكحها ؟ فقال : « لا - مرتين أو ثلاثا - » ثم قال : إنما هي أربعة أشهر وعشر ، وقد كانت إحداكن ترى بالبرة على رأس الحول الحديث .

الجواب عن حديث أسماء في عدة الوفاة : ولو صرح حديث أسماء فقد قال علماءنا : (إن رسول الله ﷺ قال لها : تسلي ثلاثا و) إن التسلب هو لباس الحزن ، وهو معنى غير الإحداد (رواه البيهقي في سننه بلفظ : قالت : لما أصيب جعفر رضي الله عنه أمرني رسول الله ﷺ قال : تسلي ثلاثا ثم اصنعي ماشئت . وهو من حديث محمد بن طلحة عن الحكم بن عتيبة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن أسماء بنت عميس به . قال البيهقي : لم يثبت سماع عبد الله من أسماء ، وقد قيل فيه : عن أسماء ، فهو مرسل . ومحمد بن طلحة ليس بالقوى . والأحاديث قبله أثبت ، فالمصير إليها انتهى . ورده ابن الترمكاني بأن ابن شداد لم يذكر من المدلسين ، والعنينة من غير المدلس محمولة على الاتصال إذا ثبت اللقاء أو أمكن - على اختلاف المعروف بين البخاري ومسلم - وأجمعوا على أن قول الصحابي : عن رسول الله ﷺ ، أو إن رسول الله ﷺ قال ، أو سمعت سواء . ومحمد بن طلحة هو ابن مصرف ، اتفق الشيوخان عليه ، وقد جاء لحديثه هذا متابعة وشاهد أخرجه قاسم من طريق شعبة ثنا الحكم عن عبد الله بن شداد أنه عليه السلام قال لامرأة جعفر : إذا كان ثلاثة أيام أو من بعد ثلاثة البسي ماشئت (يريد ما عدا لباس الحزن) . وروى أيضا من طريق الحجاج بن أرطاة عن الحسن بن سعد عن عبد الله بن شداد أن أسماء استأذنت النبي عليه السلام أن تبكي على جعفر ، فأذن لها ثلاثة أيام ، ثم بعث إليها أن تطهرى واكتحلى . ذكر ذلك صاحب الحلى ، وذكر رواية الحسن بن سعد ابن منده أيضا في معرفة الصحابة انتهى (٧ : ٤٣٨) . وبالجمله فقد صح حديث أسماء من حيث الإسناد وفيه إذن النبي ﷺ لها في التسلب والبكاء ثلاثا ثم منعه إياها من ذلك بعدها . وقوله فيه : « واكتحلى » تفرد به الحجاج بن

أرطاة ، والصحيح قوله : « اصنعى ماشئت » . فلعل حجاجا رواه بالمعنى بقوله : « تطهرى واكتحل » والله تعالى أعلم . وإذا عرفت ذلك فليس فيه ما يدل على نفي الإحداد ، وغاية ما فيه نفي التسلب والبكاء بعد ثلاثة ، وهو معنى غير الإحداد ، وقد اتفقوا على أن التسلب والبكاء عمدا محظور عنه ، فحديث أسماء واقعة حال لا عموم لها فافهم .

لا سبيل إلى خروج المعتدة من بيتها : وأما الخروج فعلى ثلاثة أوجه : الأول خروج انتقال ، ولا سبيل إليه عند عامة العلماء إلا ما روى عن ابن عباس وعطاء ، وسفيان الثوري ، لاعتقادهم أن آية الإخراج لم تنسخ ، وقد صح عن علي أنه نقل أم كلثوم بعد قتل عمر رضى الله عنه بسبع ليال . رواه سفيان الثوري في جامعه ، وقال : لأنها كانت في دار الإمارة . وروى البيهقي من طريق يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد أن عائشة رضى الله عنها كانت تخرج المرأة وهي في عدتها من وفاة زوجها . قال : فأبى ذلك الناس إلا خلافها ، فلا تأخذ بقولها وندع قول الناس انتهى (٧ : ٤٣٦) .

الثاني : خروج العبادة كالحج والعمرة ، قال ابن عباس وعطاء : يحججن لأداء الفرض عليهن (وهو قول عائشة أيضا ، أحجت أختها في عدتها ، وقد تقدم أن الناس أنكروه عليها ، وقال القاسم : كانت الفتنة وخوفها (١)) يعنى حين أحجت عائشة رضى الله عنها أختها في عدتها . رواه البيهقي أيضا . وقد قال عمر وابن عمر : لا يحججن . وقد كان عمر رضى الله عنه يرد المعتدات من البيداء ، بمنعهن الحج (٢) . فرأى عمر في الخلقاء ورأى (أبو حنيفة و) مالك في العلماء وغيرهم أن عموم فرض التبرص في زمن العدة مقدم على عموم زمان فرض الحج لاسيما إن قلنا : إنه على التراخي .

(١) أى لازمة لها .

(٢) ذكره ابن حزم في المحلى بإسناد صحيح .

يجوز لمعدة الوفاة الخروج بالنهار للنصرف : الثالث : خروجها بالنهار للنصرف ورجوعها بالليل ، قاله ابن عمر وغيره (وصح عن مجاهد أن النبي ﷺ إذن لنسوة استشهد أزواجهن يوم أحد أن يتزاورن ويتحدثن ما بداخلن ، فإذا أردن النوم فلتؤب كل امرأة منهن إلى بيتها . وصح مثل ذلك عن ابن مسعود ، كما ذكره البيهقي في سننه) . ويكون خروجها في السحر ورجوعها عند النوم ، فراعوا المبيت الذي هو عمدة السكنى ومقصوده وإليه ترجع حقيقة المأوى . والآية عامة لكل متزوجة مدخول بها أو غير مدخول بها ، صغيرة أو كبيرة ، أمة أو حرة ، حاملا أو غير حامل ، وهي خاصة في المدة .

تعتد الأمة المتوفى عنها زوجها نصف عدة الحرة إجماعا : فإن كانت أمة فتعتد نصف عدة الحرة إجماعاً إلا ما يحكى عن الأصم ، فإنه سوى فيه بين الحرة والأمة ، وقد سبقه الإجماع ، لكن لصممه لم يسمع به ، وإذا انتصف فن العلماء من قال : إنها شهران وخمس ليال . وهو مالك (وأبو حنيفة والجمهور) ورأيت لغيره ما لم أرض أن أحكيه . قاله ابن العربي في الأحكام (١ : ٨٩) . قلت : قد ذهب الجمهور في عدة الأمة المتزوجة إلى ما ذهب إليه مالك ، وإنما اختلفوا في عدتها إذا كانت أم ولد توفي عنها سيدها كما سيأتي . قال ابن كثير : وكذلك يستثنى من ذلك الزوجة إذا كانت أمة ، فإن عدتها على النصف من عدة الحرة شهران وخمس ليال على قول الجمهور ، لأنها لما كانت على النصف من الحرة في الحد (وفي عدة الطلاق اتفاقا) فكذلك فلتكن على النصف في العدة (للوفاة) . ومن العلماء كمحمد بن سيرين وبعض الظاهرية من يسوى بين الزوجات الحرائر والإماء في هذا المقام ، لعموم الآية ، ولأن العدة من باب الأمور الجبلية التي تستوى فيها الخليفة .

الحكمة في جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا : وقد ذكر سعيد بن المسيب وأبو العالية وغيرهما أن الحكمة في جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا لاحتمال

اشتمال على حمل ، فإذا انتظر به هذ المدة ظهر إن كان موجودا كما جاء في حديث ابن مسعود الذى فى الصحيحين وغيرهما « إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما بطفة الحديث » فهذه ثلاث أربعينات بأربعة أشهر ، والاحتياط بعشر بعدها لما قد ينقض بعض الشهور ، ثم لظهور الحركة بعد نفخ الروح فيه . والله أعلم (قلت : وبهذا علم أن الأضم لم ينفرد بما قال ، وله سلف من ابن سيرين فيما ذهب إليه) .

عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها عدة الحرة ثلث حيض : قال : ومن ههنا ذهب الإمام أحمد فى رواية عنه إلى أن عدة أم الولد عدة الحرة ههنا ، لأنها صارت فراشا كالحرائر ، وللحديث الذى رواه أحمد عن يزيد بن هارون عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن رجاء بن حيوة عن قبيصة بن ذؤيب عن عمرو بن العاص أنه قال : « لا تلبسوا علينا سنة نبينا ، عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها أربعة أشهر وعشر » . ورواه أبو داود أيضا . وقد روى عن الإمام أحمد أنه أنكر هذا الحديث . وقيل : إن قبيصة لم يسمع عمروا (قلت : رواه مالك عن ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة أن عمرو بن العاص سئل عن عدة أم الولد ، فقال : « لا تلبسوا علينا فى ديننا ، إن تلك أمة فإن عدتها عدة حرة » لم يقل : أربعة أشهر وعشرا . و روى ابن أبى شيبه عن عيسى بن يونس عن الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير « أن عمرو بن العاص أمر أم ولد أعتقت أى بموت سيدها أن تعتد بثلاث حيض ، وكتب إلى عمر ، فكتب إليه بحسن رأيه » انتهى . هذا هو الصحيح عنه ، ولعل بعض الرواة روى قوله : « فإن عدتها عدة حرة » بالمعنى ، وفسره بأربعة أشهر وعشر برأيه . وأخرج ابن أبى شيبه أيضا عن على و عبد الله قالا - « ثلاث حيض إذا مات عنها - يعنى أم الولد - » . وحديث على أخرجه محمد بن الحسن فى مؤطاه أيضا . وقال ابن شيبه : حدثنا الثقفى عن يحيى بن سعيد قال : سمعت القاسم وذكر له أن عبد الملك بن مروان فرق بين نساء ورجالهن كن أمهات أولاد نكح بعد حيضة أو حيضتين حتى يعتدون

أربعة أشهر وعشرا، فقال: سبحان الله ! إن الله يقول في كتابه : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا » أيراهن من الأزواج ؟ انتهى من الزيلعي ملخصا (٢ : ٤٨) .

وقال طائوس وقتادة: عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها نصف عدة الحرة، شهران وخمس ليال (قلنا : هذه عدة الأمة ، ولا يصح قياس أم الولد عليها لكونها حرة بموت سيدها) . وقال أبو حنيفة ، وأصحابه ، والثوري ، والحسن بن حي : تعتد بثلاث حيض . وهو قول علي ، وابن مسعود ، وعطاء ، وإبراهيم النخعي (قد مر دليله فتذكر) . وقال مالك ، والشافعي ، وأحمد في المشهور عنه : عدتها حيضة . وبه يقول ابن عمر ، والشعبي ، ومكحول ، والليث ، وأبو عبيد ، وأبو ثور ، والجمهور انتهى (١ : ٢٨٥) . قلنا : عمر وعلي وابن مسعود أجل من ابن عمر ، ووافقهم على ذلك عمرو بن العاص ، فأخذنا بقولهم ، وهو الأحوط كما لا يخفى . وأما من جعل عدتها أربعة أشهر وعشرا ففيه مسا قاله قاسم : إن هذه عدة الأزواج ، وأم الولد ليست من الأزواج . والله تعالى أعلم .

وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها في عدتها : قال ابن كثير : وقوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف » يستفاد من هذا وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها مدة عدتها ، لما ثبت في الصحيحين من غير وجه عن أم حبيبة وزينب بنت جحش أمي المؤمنين أن رسول الله ﷺ قال : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلث ، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » . والغرض أن الإحداد هو عبارة عن ترك الزينة من الطيب ولبس ما يدعوها إلى الأزواج (أو يدعوههم إليها) من ثياب وحلى وغير ذلك . وهو واجب في عدة الوفاة قولاً واحداً ، ولا يجب في عدة الرجعية قولاً واحداً . وهل يجب في عدة البائن ؟ فيه قولان . ويجب الإحداد على جميع الزوجات المتوفى عنهن أزواجهن سواء في ذلك الصغيرة ،

والآيسة ، والحرة ، والأمة المسلمة والكافرة ، لعموم الآية (هذا مذهب الشافعى) .

لا إحداد على الكافرة ، ولا على الصغيرة : وقال الثورى ، وأبو حنيفة وأصحابه : لا إحداد على الكافرة ، وبه يقول أشهب ، وابن نافع من أصحاب مالك . وحجة قائل هذه المقالة قوله عليه السلام : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث الحديث » . قالوا : فجعله تعبدا (والكافرة ليست من أهله ، وأيضا فإن الكفار ليسوا بمخاطبين بالفروع عندنا) . وألحق أبو حنيفة وأصحابه والثورى الصغيرة بها ، لعدم التكليف (فلا إحداد عليها) . وألحق أبو حنيفة وأصحابه الأمة المسلمة (بها) لنقصها ، قال : وروى عن ابن عباس إذا طلقت المرأة أو مات عنها زوجها « فإذا انقضت عدتها فلا جناح عليها أن تنزى ، وتتصنع ، وتعرض للتزويج . فذلك المعروف » انتهى (١ : ٢٨٦) .

إذا مات الزوج ولم تعلم المرأة بذلك تنقضى عدتها عند الجماعة : قال ابن العربى : إذا مات الزوج ولم تعلم المرأة بذلك إلا بعد مضي مدة العدة فذهب الجماعة أن العدة قد انقضت . ويروى عن على أن العدة من يوم علمت . وبه قال الحسن ، وقال نحووا منه عمر بن عبدالعزيز والشعبي إن ثبت الموت بيينة . ووجهه أن العدة عبارة بترك الزينة وذلك لا يصح إلا بقصد ، والقصد لا يكون إلا بعد العلم . يؤكد (الأول) أنها لو علمت بموته فتركت الإحداد لانقضت العدة ، فإذا تركت الإحداد مع عدم العلم فهو أهون . ألا ترى أن الصغيرة تنقضى عدتها ولا إحداد عليها ؟ انتهى (١ : ٨٩) .

الجواب عن حديث على : إن العدة من يوم علمت : قلت : قد روى الشافعى فى كتاب اختلاف على وعبدالله بلاغاً عن هشيم عن أشعث عن الحكم عن أبى صادق عن ربيعة بن ناجد عن على رضى الله عنه قال : « العدة من يوم يظن أو يموت » . رواه البيهقى فى سننه ، وقال : الرواية الأولى عن على أشهر ،

ونحن إنما نقدم قول غيره على قوله استدلالاً بالكتاب انتهى (٢٥ : ٧).

قلت : الرواية الأولى وإن كانت أشهر ولكن الثانية أقوى ، لموافقها لكتاب الله ولأقوال الجمهور من الصحابة والتابعين . وروى ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا وكيع ويحيى بن آدم عن شريك عن أبي إسحق عن عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود قال : « العدة من يوم يموت أو يطلق » (زيلي) ورواه البيهقي في سننه من طريق زهير عن أبي إسحق عن الأسود ، ومسروق وعبيدة عن عبد الله بن مسعود قال : « عدة المطلقة من حين تطلق ، والمتوفى عنها زوجها من حين يتوفى » . وروى ابن أبي شيبة : حدثنا ابن علية عن أيوب عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد يحسبه عن ابن عباس قال : « العدة من يوم يموت » (زيلي) . قال البيهقي : وفي كتاب ابن المنذر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنها قال : « تعتد من يوم طلقها أو مات عنها » (وهذا عن ابن عباس من غير شك) . وروى ابن أبي شيبة : حدثنا أبو معاوية عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال : « عدتها من يوم طلقها ، ومن يوم يموت عنها » وهذا سند صحيح . وأخرج نحوه عن مجاهد ، وابن المسيب ، وسعيد بن جبير ، وابن سيرين ، وعكرمة ، ونافع ، وأبي قلابة ، وأبي العالية ، والشعبي ، والنخعي ، والزهري ، وعبد الرحمن بن يزيد ، ومحكول بأسانيد جيدة . انتهى من الزيلي (٢ : ٤٨) . وهذا هو مقتضى إطلاق الكتاب ، فهو القوى ، والله تعالى أعلم بالصواب .

تقرير الاستدلال بالنص على أن المتوفى عنها زوجها لا تخرج من بيتها : وقال الجصاص : قد كانت عدة المتوفى عنها زوجها ستة بقوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويلدرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير لإخراج » . فنصنت هذه الآية أحكاماً : منها توقيت العدة ستة ، ومنها أن نفقتها وسكنها كانت في تركة زوجها ما دامت معتدة ، ومنها أنها كانت ممنوعة من الخروج في هذه السنة ؛ فنسخ منها من المدة ما زاد على أربعة أشهر وعشر ، ونسخ أيضاً

وجوب نفقتها وسكنائها في التركة بالميراث لقوله تعالى : « أربعة أشهر وعشرا » من غير ايجاب نفقة ولا سكنى ، ولم يثبت نسج مع الإخراج ، فالمنع من الخروج في العدة قائم ، إذ لم يثبت نسخه .

ثم ذكر حديث زيب بنت أبي سلمة عن أم سلمة ، وقال : فأخبر النبي ﷺ أن عدة الحول منسوخة بأربعة أشهر وعشر ، أخبر ببقاء الطيب (والكحل) عليها في العدة . وعدة الحول وإن كانت متأخرة في التلاوة فهي متقدمة في التنزيل ، وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها ، لأن نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل وترتيبه (لحكم يعلمها الله) . واتفق أهل العلم على أن عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على ما وصفنا ، وأن وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة إذا لم تكن حاملا . واختلفوا في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها ، وسندكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى . ولا خلاف بين أهل العلم أيضا في أن هذه الآية خاصة في غير الحامل ، واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة أنحاء ، فذكر مثل ما ذكرناه عن ابن العربي .

الجواب عن قول من قال بأبعد الأجلين في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها : ثم قال : فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على أن قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » عام في المطلمة والمتوفى عنها زوجها وإن كان مذكورا عقب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل في انقضاء العدة ، لأنهم قالوا جميعا : إن مضى الشهور لا تنمضي به عدتها إذا كانت حاملا حتى تضع حملها ، فوجب أن يكون قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » مستعملا على مقتضاه وموجبه ، وغير جائز اعتبار الشهور معه . وقال عبد الله بن مسعود : من شاء بأهلته ، إن قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن » نزل بعد قوله : « أربعة أشهر وعشرا » (رواه البخاري ، وأبو داود ، والنسائي ، وابن ماجه ، وأخرجه البزار بلفظ الجصاص زيلعي) . وروى عن

عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قلت : يا رسول الله : « وأولات
الأنهار أجلهن أن يرضعن حملهن » في المطلقة أو المتوفى عنها ؟ قال : فيها جميعا
(رواه عبد الله بن أحمد في مسند أبيه من طريق الثني بن صباح عنه ،
وهو متروك . ورواه الطبري وابن أبي حاتم في تفسيريهما من حديث ابن لهيعة
عن عمرو به ، وابن لهيعة حسن الحديث) . ثم ذكر حديث سبيعة الأسلمية ،
وقال : هذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لا مساغ لأحد في العدول عنه
مع ما عضده من ظاهر الكتاب .

الرد على من قال : إن عدة الحرة والأمة في الوفاة سواء : قال : وهذه
الآية خاصة في حرائر دون الإماء ، لأنه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين
فقهاء الأمصار في أن عدة الأمة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة أيام - نصف
عدة الحرة - . وقد حكى عن الأصم أنها عامة في الأمة والحرة ، وكذلك يقول
في عدة الأمة في الطلاق : أنها ثلاث حيض ، وهو قول شاذ خارج عن أقاويل
السلف والخلف ، مخالف للسنّة ، لأن السلف لم يختلفوا في أن عدة الأمة من
الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة ، وقال النبي ﷺ : « طلاق الأمة
تطليقتان وعدتها حيضتان » وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول ، واستعملوه في
تنصيف عدة الأمة ، فهو في حيز التواتر الموجب للعلم عندنا .

تفصيل الأقوال في عدة المتوفى عنها زوجها إذا لم تعلم بموته وقائمه قول
الجمهور : قال : واختلف السلف في المتوفى عنها زوجها إذا لم تعلم بموته
وبلغها الخبر ، فقال ابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ، وعطاء ، وجابر
بن زيد : عدتها منذ يوم يموت . وكذلك في الطلاق من يوم طلق وهو قول
الأسود في آخرين ، وهو قول فقهاء الأمصار . وقال علي ، والحسن البصري ،
وخلاس بن عمرو : من يوم يأتيها الخبر في الموت ، وفي الطلاق من يوم طلق .
وهو قول ربيعة . وقال الشعبي ، وابن المسيب : إذا قامت البينة فالعدة من يوم

يموت وإذا لم تقم بيته فن يوم يأتيها الخبر (١) . وجائز أن يكون مذهب على على هذا المعنى ، ولكن الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله : «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن» كما قال تعالى : «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» ، فأوجب العدة فيها بالموت وبالطلاق (لأن الحكم على الموصوف دليل على كون الوصف علة للحكم) فوجب أن تكون العدة فيها من يوم الموت والطلاق . ولما اتفقوا على أن عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك عدة الوفاة ، لأنها جميعا سببا وجوب العدة . وأيضا فإن العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها ، وإنما هي مضى الأوقات ، ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به . وأيضا لما كانت العدة موجبة عن الموت كالميراث ، وإنما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها ، وجب أن تكون كذلك العدة . وأيضا فإن أكثر ما في العلم أن تجتنب ما تجتنبه المعتدة من الخروج والزينة ، فإنها لو كانت عالمة بالموت فلم تجتنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك في انقضاء العدة ، فكذلك إذا لم تعلم به .

حكم الاعتداد بالشهور إذا وجبت العدة مع رؤية الهلال أوفى بعض الشهر : قوله تعالى : «أربعة أشهر وعشرا» (٢) ذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال في المتوفى عنها زوجها والمعتدة من من الطلاق بالشهور : إنه إن وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالأهلة كان الشهر ناقصا أو تاما ، وإن كانت العدة وجبت في بعض الشهر لم تعمل على الأهلة ،

(١) وبهنا ظهر ما في عبارة ابن العربي في ذكر الأقوال من الاختلال .

(٢) ذكر أبو حيان أن قاعدة تذكير العدد وتأنيته إنما هي إذا ذكر العدود ، وأما عند حذفه فيجوز الأمران مطلقا ، ولعله أولى مما قيل : حتى أنهم يقولون كما قال الفراء : صمنا عشرا من رمضان مع أن الصوم إنما يكون في الأيام دون الليالي ، كنا في الروح .

واعتدت تسعين يوما في الطلاق وفي الوفاة مائة وثلاثين يوما . وذكر ايضا سليمان بن شبيب عن أبيه عن محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة بخلاف ذلك ، قال : إن كانت العدة وجبت في بعض شهر فلها تعتد بما بقي من ذلك الشهر أياما ، ثم تعتد لما يمر عليها من الأهلة شهورا ، ثم تكمل الأيام الأول ثلثين يوما . وإذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتبرت بالأهلة . وهو قول أبي يوسف ومحمد ، والشافعي . وروى عن مالك في الإجارة مثله . قال ابن القاسم : وكذلك قوله في الأيمان والطلاق ، وكذلك قال أصحابنا في الإجارة . ولا خلاف بين الفقهاء في مدة العدد ، وأجل الإيلاء والأيمان والإجارت إذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال أنه تعتبر الأهلة في سائر شهوره ، سواء كانت ناقصة أو تامة ، وإذا كان ابتداء المدة في الشهر فهو على الخلاف الذي ذكرنا .

حجة من يعتبر الأهلة مطلقا : ومن يعتبر الأهلة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الأول فإنه يحتاج بقول الله تعالى : « فسيحوا في الأرض أربعة أشهر » . واتفق أهل العلم بالنقل أنها كانت عشرين من ذي الحجة ومحرم وصفر وربيع الأول وعشرا من ربيع الآخر ، فاعتبر الهلال فيما يأتي من الشهور دون عدد الأيام ، فوجب مثله في نظائره من المدة . انتهى ملخصا (١ : ٤١٧) .

لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها : قال : وقال أصحابنا : لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذي كانت تسكنه ، وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبث في غير منزلها ، ولا تخرج المطلقة ليلا ولا نهارا إلا من عذر . وهو قول الحسن . وقال مالك : لا تنتقل المطلقة المبتوتة ، ولا الرجعية ، ولا المتوفى عنها ، ولا يخرجن بالنهار ، ولا يبتن عن بيوتهن . قال الجصاص : أما المطلقة فللقوله تعالى : « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بماحشة مبنية » فحظر خروجها وإحراجها في العدة إلا أن يأتين بماحشة مبنية . وذلك ضرب من العذر ، فأباح خروجها لعد وقد اختلف في الماحشة

المذكورة في هذه الآية وسندكرها في موضعها إن شاء الله تعالى اهـ

الرد على ابن حزم ومن وافقه في تخصيصه قوله تعالى : « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن » بالمطلقة الرجعية : وتأوله ابن حزم ومن وافقه من الطاهرية بأنه في المطلقة الرجعية خاصة دون المبتوتة ، بقرينة قوله تعالى : « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا . فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » فهل يشك أحد في أن هذه الآية في الطلاق الرجعي فقط ؟ ولو ذكر بذلك عمر لرجع ، كما رجع عن قوله إذ منع من أن يزيد أحد على أربعمئة درهم في صداق امرأة حين ذكرته امرأة بقول الله تعالى : « وآتيتم إحداهن قنطارا » فتذكر ورجع (١٠ : ٢٩٧) .

قلنا : قوله تعالى في أول السورة : « إذا طلقتم النساء » يشمل المبتوتة وغيرها ، وقوله تعالى بعد ذلك : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف الآية » ذكر لبعض ما انظمه الكلام أولا ، كقوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فذلك يشمل الرجعي والباطن ، ثم قوله بعد ذلك : « وبعلوتهن أحق بردهن » خاص في الرجعي . ولو كان قوله تعالى : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء » للرجعي ثم باق الكلام معطوف عليه لكان المراد بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » الرجعي ، فلا يكون وضع الحمل غايه العدة للمبتوتة ولا للمتوفى عنها زوجها ، وهو باطل قطعاً ، لم يقل به أحد من العلماء .

الرد على ابن حزم في قوله : إن سنة رسول الله ﷺ بيد فاطمة بنت قيس في هذا الباب دون عمر : وأما قول ابن حزم : إن قول عمر : « ما كنا لنجد كتاب ربنا وستة نينا لقول امرأة لا تدرى أحفظت أم نسيت » فإن هذا يجمع ثلاثة معاني ، أما سنة رسول الله ﷺ فهي بيد فاطمة بنت قيس ، ونحن نشهد بشهادة الله قطعاً أنه لم يكن عند عمر في ذلك سنة عن رسول الله ﷺ غير عموم السكنى في المطلقات فقط ، فليصرحوا بأنه كان عند عمر في ذلك سنة عن

رسول الله ﷺ لم يخبر بنصفها الناس . وأما كتاب الله تعالى فقد بينه إذ أتى بالآية المذكورة ، وهي حجة لفاطمة عليه الخ (١٠ : ٢٨٦) فرد عليه .

أما أولا فلأن حديث فاطمة أنكره الناس عليها ، ففي سنن أبي داود : إن عائشة عابت على فاطمة أشد العيب . وروى الطحاوي وغيره أن فاطمة كانت إذا ذكرت شيئا من ذلك رماها أسامة بن زيد بما كان في يده . وقال ابن المسيب : تلك امرأة فنتت الناس . وقال الطحاوي : لم يبلغنا عن أحد من الصحابة غير المنكرين لحديثها ، ولا عمل به ، غير شيء يروى عن ابن عباس ومداره على الحجاج بن أرطاة ومذهبهم فيما لم يذكر سماعه فيه لاختفاء . وما ذكره البيهقي وعزاه إلى مسلم من قول مروان : « سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها » دليل على أن العمل كان عندهم على خلاف حديث فاطمة . وقال القاضي إسماعيل : وإذا كان هذا الإنكار كله وقع في حديث فاطمة فكيف يجعل أصلا ؟ كذا في الجوهر النقي . فهذه حال السنة التي كانت بيد فاطمة .

وأما ثانيا فهو حاث في اليمين التي أغلظ فيها بالتألي على الله قطعا ، فقد أخرج الدار قطني من حديث حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال : « المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة » . فإن قيل : حرب ضعفه ابن معين ، قلنا : قد اختلف قوله فيه ، كذا ذكر المزني وغيره ، فيرجع فيه إلى غيره ، وقد وثقه عبيد الله بن عمر القواريري ويكفيه أن مسلما أخرج له في صحيحه ، وأخرج له أيضا الحاكم في مستدركه ، كما في الجوهر النقي أيضا . وإذا كان عند جابر في ذلك سنة عن رسول الله ﷺ فأى بعد في أن تكون عند عمر رضى الله عنه ؟ لا سيما وقد روى القاضي إسماعيل فقال : ثنا حجاج بن منهال ثنا حماد بن سلمة عن الشعبي أن فاطمة بنت قيس طلقها زوجها طلاقا بائنا فقال رسول الله ﷺ : لا نفقة لك ولا سكنى . قال : فأخبرت بذلك النخعي ، فقال : إن عمر أخبر بقولها ، فقال : « لسا بتاركي آية من كتاب الله وقول رسول الله ﷺ لقول

امرأة لعلها أوهمت ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : لها السكنى والنفقة .
 وذكره ابن حزم أيضا إلا أنه أدخل بين حماد بن سلمة والشعبي حماد بن أبي سليمان ،
 والنخعي وإن لم يدرك عمر إلا أن مراسيله صحيحة إلا حديثين ، كذا قال ابن معين ،
 وليس هذا الحديث منهم . وقال صاحب التمهيد بعد ما ذكر عن الأعمش قول
 إبراهيم : إذا قلت عن عبدالله فاعلم أنه عن غير واحد : في هذا ما يدل على أن
 مراسيله أقوى من أسانيده . وقال في موضع آخر : مراسيله عن ابن مسعود وعمر
 صحاح كلها ، وما أرسل منها أقوى من الذي أسند ، حكاه يحيى القطان وغيره .
 كذا في الجوهر التقي أيضا (٧ : ٧٧) . فأحسن الله عزائنا فيك يا ابن حزم ،
 ما أجراك على تغيظ الأيمان في غير موضعها !

وأما ثالثا فلأن كتاب الله حجة لعمر دون فاطمة ، كما ذكرنا ، وهو الذي
 فهمه منه الرجال مثل عمر وابن مسعود ، والنساء مثل عائشة رضي الله عنها ،
 ووافقهم على ذلك جمهور الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين . قال الجصاص :
 وأما المتوفى عنها زوجها فإن الله تعالى قال في العدة الأولى : «متاعا إلى الحول غير
 إخراج» ثم نسخ منها ما زاد على الأربعة الأشهر والعشر ، فبقى حكم هذه العدة الثانية
 على ما كان عليه من ترك الخروج ، إذ لم يرد لها نسخ وإنما النسخ فيما زاد .

الاحتجاج بالسنة على أن المتوفى عنها زوجها لا تنتقل من بيتها : وقد وردت
 السنة بمثل ما دل عليه الكتاب ، ثم ذكر من طريق أبي داود حديث فريعة بنت
 مالك بن سنان - وهي أخت أبي سعيد الخدري - أنها جاءت إلى النبي ﷺ تسأله أن
 ترجع إلى أهلها في بني خديرة ، فإن زوجها قتله عبده ، قالت : « فسألت رسول الله
 ﷺ أن أرجع إلى أهلي ، فإنه لم يتركني في مسكن يملكه ولا نفقة » قالت : فقال
 رسول الله ﷺ : نعم ، قالت : فخرجت حتى إذا كنت في الحجرة أو في
 المسجد دعاني فقال : كيف قلت ؟ فرددت عليه القصة التي ذكرت من شأن
 زوجي . قالت : فقال : امكئي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله . قالت :

فاعتدت فيه أربعة أشهر وعشرا . قالت : فلما كان عثمان أرسل إلى وسألني عن ذلك ، فأخبرته فاتبعه وقضى به » (قلت : أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب عن فريرة ، وقال الترمذی : حديث حسن صحيح . ورواه أحمد ، وإسحاق بن راهويه ، وأبو داود الطيالسي ، والشافعي ، وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم ، ومالك في الموطأ : أخبرنا سعد بن إسحاق به ، ومن طريقه رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک ، وأخرجه الحاكم أيضا عن إسحاق بن سعد بن كعب بن عجرة حدثني زينب به . قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد من الوجهين جميعا . قال محمد بن يحيى الذهلي : هو حديث صحيح محفوظ . وهما إثنان سعد بن إسحاق وهو أشهرهما ، وإسحاق سعد بن كعب ، وقد روى عنها جميعا يحيى بن سعيد الأنصاري ، فقد ارتفعت عنها الجهالة . انتهى كلامه بحروفه .

الرد على ابن حزم في تضعيفه حديث فريرة بنت مالك : قال ابن القطان في كتابه : قال ابن حزم : زينب بنت كعب مجهولة ، لم يرو حديثها غير سعد بن إسحاق ، وهو غير مشهور بالعدالة . قال : وليس عندي كما قال ؛ بل الحديث صحيح ، فإن سعد بن إسحاق ثقة ، وعمن وثقه النسائي . وزينب كذلك ثقة ، وفي تصحيح الترمذی إياه توثيقها وتوثيق سعد بن إسحاق . ولا يضر الثقة إن لا يروى عنه إلا واحد . وقد قال ابن عبد البر : إنه حديث مشهور . انتهى من الزيلعي (٢ : ٥١) . قلت : وكيف يطلع على تصحيح الترمذی إياه من لم يعرف نفسه ؟ فقد قال ابن حزم في كل من أبي عيسى الترمذی ، وأبي القاسم البغوي ، وإساعيل بن محمد الصنفار ، وأبي العباس ، وغيرهم من المشهورين : إنه مجهول ، كما ذكرنا في المقدمة (ص - ٥٨) . والعجب من ابن حزم كيف يجتهد في تصحيح حديث رده القرن الأول على راويه ، ويترك به كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، ويسعى في تضعيف حديث قد تلقاه الأمة بالقبول ، واتفق الفقهاء على العمل ؟ وهذه طريقة من أحب الشذوذ ، والله المستعان .

في حديث فريعة جواز الخروج نهارا : قال الجصاص : وما روينا من قصة الفريعة قد دل على معنيين : أحدهما لزوم الكون في المنزل الذي كانت تسكنه يوم الوفاة والنهي عن النقلة ، والثاني جواز الخروج (نهارا) إذ لم ينكر النبي ﷺ الخروج ، ولو كان الخروج محظورا لنهاها عنه . وقد روى مثل ذلك عن جماعة من السلف منهم : عبدالله بن مسعود ، وعمر ، وزيد بن ثابت ، وأم سلمة ، وعثمان أنهم قالوا : المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ، ولا تبني بيتا . وروى عن جماعة من السلف أن المتوفى عنها زوجها تعتد حيث شاءت ، منهم : علي ، وابن عباس ، وجابر بن عبدالله ، وعائشة . وما قدمنا من دليل الكتاب والسنة يوجب صحة القول الأول . وإنما قالوا : إن المطلقة لا يخرج ليلا ولا نهارا لقوله تعالى : « ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن » وذلك عموم في جميعهن . وحظر عن خروجهن في سائر الأوقات ، وخالف المتوفى عنها زوجها من جهة أن نفقة المتوفى عنها زوجها على نفسها ، ونفقة المطلقة على زوجها فهي مستغنية عن الخروج . والله أعلم اهـ (١ : ٤١٩) .

وفي الروح : واستدل بالآية على وجوب العدة على المتوفى عنها سواء كانت مدخولها أولا ، وذهب ابن عباس رضي الله عنهما إلى أنه لا عدة للثانية ، وهو محجوج بعموم اللفظ كما ترى اهـ (١ : ١٢٩) .

وفي قوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف » إيذان بأنه لو فعلن خلاف المعروف فعليه أن يكفوهن : فإن قصرن أو أئمنوا ، والخطاب للأولياء ، وقيل : لجميع المسلمين . انتهى من الروح أيضا .

« ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » الآية

جواز التعريض بالخطبة في العدة وكيفيةها : قد قيل في الخطبة : إنها الذكر الذي يستدعى به إلى عقدة النكاح ، والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضروب

من التأليف وقيل في التعريض : لأنه ما تضمن الكلام من الدلالة على شيء من غير ذكر له ، كقول القائل : ما أنا بزان يعرض بغيره أنه زان ، ولذلك رأى عمر فيه الحد وجعله كالنصريح .

والكتابة العدول عن صريح اسمه إلى ذكر يدل عليه كقوله تعالى : « إنا أنزلناه في ليلة القدر » يعني القرآن ، فإلهاء كتابة عنه ، قاله الجصاص . وروى البخاري وغيره عن ابن عباس (أن التعريض بالخطبة أن يقول لها :) إني أريد التزويج ، وإني لأحب امرأة من أمرها وأمرها ، وإن من شأنى النساء ، ولوددت أن الله تعالى كتب لى امرأة صالحة اه . أو يذكر للمرأة فضله وشرفه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ دخل على أم سلمة وقد كانت عند ابن عمها أبي سلمة فتوفى عنها ، فلم يزل يذكرها منزلته من الله تعالى وهو متحامل على يده حتى أثر الحصر في يده من شدة تحامله عليها ، وكان ذلك تعريضا لها (رواه البيهقي في سننه من طريق أبي الوليد الطيالسي ثنا عبد الرحمن بن حنظلة الغسيل قال : حدثني خالتي سكين بنت حنظلة - وكانت بقيا تحت ابن عم لها توفى عنها - قالت : دخل على أبو جعفر محمد بن علي وأنا في عدي ، فلم ثم قال : كيف أصبحت يا بنت حنظلة ؟ فقلت : بخير ، وجعلك الله بخير ، فقال : أنا من قد علمت قرابتي من رسول الله ﷺ وقرابتي من علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وحتى في الإسلام وشرفي في العرب . قالت : فقلت : غفر الله لك يا أبا جعفر ! أنت رجل يؤخذ منك ، ويروى عنك ، تخطبني في عدي ! فقال : ما فعلت ، إنما أخبرتك بمنزلي من رسول الله ﷺ . ثم قال : دخل رسول الله ﷺ على أم سلمة فذكره ٧ : ١٧٨) .

قال ابن العربي : فانتحل من هذا فصلان : أحدهما أن يذكرها لنفسها ، الثاني أن يذكرها لولها ، أو يفعل فعلا يقوم مقام الذكر كأن يهدي لها . والذي مال إليه مالك أن يقول : إني بك لمعجب ولك محب ، وفيك راغب . وهذا

عندى أقوى من التعريض، وأقرب إلى التصريح . والذي أراه أن يقول لها : إن الله تعالى سائق إليك خيرا ، وابشرى وأنت نافقة (وتقول هي : قد أسمع ما تقول ، ولا تزيد شيئا) ، قاله عطاء . فإن قال لها أكثر فهو إلى التصريح أقرب . ألا ترى ما قال أبو جعفر الباقر ، وإلى ما روى عن رسول الله ﷺ ؟ وأما إذا ذكرها لأجنبي فلا حرج عليه ، ولا حرج على الأجنبي في أن يقول : إن فلانا يريد أن يتزوجك ، إذا لم يكن ذلك بواسطة ، وهذا التعريض ونحوه من الدرائع المباحة .

ليس كل ذريعة محظورة : إذ ليس كل ذريعة محظورة ؛ وإنما يختص بالخطر الذريعة في باب الربا ، لقول عمر رضى الله عنه : « فدعوا الربا والريبة ، وكل ذريعة ربية » . وذلك لعظيم حرمة الربا وشدة الوعيد فيه من الله تعالى .

التعريض بالقذف لا يوجب الحد : قال : ولما رفع الله تعالى الحرج في التعريض في النكاح قال علماء الشافعية : هذا دليل على أن التعريض بالقذف لا يوجب الحد ، لأن الله تعالى لم يجعل التعريض في النكاح مقام التصريح ، فأولى أن لا يكون هاهنا ، لأن الحد يسقط بالشبهة . وهذا ساقط ، فإن الله تعالى لم يأذن في التصريح في النكاح بالخطبة ، وأذن في التعريض الذى يفهم منه النكاح . فهذا دليل على أن التعريض به يفهم منه القذف والأعراض يجب صيانتها ، كما يجب صيانة الأموال والدماء ، وذلك يوجب حد المعرض لثلاث بطرق الفسقة إلى أخذ الأعراض بالتعريض الذى يفهم منه ما يفهم بالتصريح اهـ (١ : ٩٠) .

الجواب عن النقض الوارد على الاستدلال : قلنا : استدلاله الشافعية به على نفي الحد بالتعريض صحيح ، ونقضه ظاهر الاختلال واضح الفساد وتقرير الاستدلال أنه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحا وأبيح له التعريض به دل ذلك على اختلاف حكم التعريض والتصريح ، وعلى أن التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح به ، وغير جائز التسوية بينهما . وأما قوله : إن التعريض بالقذف

يفهم منه القذف كما يفهم بالتصريح . فإني أظنه نسي عند هذا القول حكم الله تعالى في الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة ، إذ كان المراد مفهوما مع الفرق بينهما ، لأنه إن كان الحكم متعلقا بفهم المراد فذلك بعينه موجود في التعريض بالخطبة ، فينبغي أن يستوى حكمها فيها ، فإذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض هذا الإلزام ، وصح الاستدلال به على ما ذكرنا . وأيضاً فإن الحدود مما يسقط بالشبهة ، فهي في حكم السقوط أكد من النكاح ، فإذا لم يكن التعريض في النكاح كالتصريح وهو أكد في باب الثبوت من الحد كان الحد أولى أن لا يثبت بالتعريض . ألا ترى أنه لو خطبها بعد انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح ؟ وكذلك لم يختلفوا أن الإقرار في العقود كلها لا يثبت بالتعريض ويثبت بالتصريح ، لأن الله تعالى فرق بينهما ، فكان الحد أولى أن لا يثبت به . وهذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما في سائر ما يتعلق بالقول ، وهي كافية مغنية في جهة الدلالة على ما ذكرنا .

وأما قوله : والأعراض تجب صيانتها كما تجب صيانة الأموال والدماء ، وذلك يوجب حد المعرض إلخ فهو كلام منقلب عليه ، فإن عرض المعرض أيضاً واجب صيانتها ، فلا يجوز هتكه قطعاً بهتك محتمل بكلام محتمل ، وإذا لم يثبت الإقرار في عقود الأموال بالتعريض فأولى أن لا يثبت الحد به فافهم . وأما قوله : لئلا يتطرق الفسقة إلى أخذ الأعراض بالتعريض إلخ قلنا : فليعززه الإمام بما رأى من أنواع التعزير ، وأما الحد فلا ، كيلا يلزم تسوية التعريض والتصريح ونص التنزيل قد فرق بينهما .

دليل السنة على أن التعريض بالقذف لا يوجب الحد : وقد أخرج البيهقي في سننه من طريق سفيان عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد قال : « ما كنا نرى الجلود إلا في القذف البين ، والنفي البين » (٨ : ٢٥٢) . وصح أن رجلاً قال للنبي ﷺ : « إن امرأتى لا ترد يد لامس ، فقال : طلقها ، قال : إني أحبها ،

قال : فاستمتع بها . ولم يعد ذلك قذفا . وكذلك قد صح أن أعرابيا قال له : « إن امرأتى ولدت غلاما أسود ، فقال : لعل عرقا نزع » ولم يعده قذفا مع كونه تعريضا يفهم منه رميه إياها بالخنا . ولو كان ذلك قذفا لأنكره عليه ونهاه عنه ، فكيف يجب الحد بمثله ؟ والله تعالى أعلم .

يجوز إضمار قصد النكاح بعد انقضاء العدة : وأما قوله تعالى : « أو أكنتم في أنفسكم » فالإكتمان في النفس هو الإحصار فيها أى لا جناح عليكم فى إضماركم إرادة النكاح بعد انقضاء العدة . وأما قوله : « ولكن لا تواعدوهن سرا » فأظهر الوجه وأولاهها بمراد الآية مع احتمالها لسائر ما ذكره ما روى عن ابن عباس ومن تابعه : وهو التصريح بالخطبة ، وأخذ العهد عليها أن تحبس نفسها عليها ليزوجها بعد انقضاء العدة (رواه البيهقي فى سننه عن مجاهد ، وسعيد بن جبير ، والشعبي قالوا : لا يخطبها فى عدتها ، يقطعها على كذا وكذا أن لا تزوج غيره ، لا يأخذ ميثاقها أن لا تنكح غيره . وعن عطاء قال : يعرض فلا يزوج . وعنه قال : إن واعدت رجلا فى عدتها ثم نكحها بعد لم يفرق بينها له (٧ : ١٧٩) أى وقد أساء وأثما) . لأن التعريض المباح إنما هو فى عقد يكون بعد انقضاء العدة ، فكذلك التصريح واجب أن يكون حظره من هذا الوجه بعينه . ومن جهة أخرى أن ذلك معنى لم نستفده إلا بالآية ، فهو لا محالة مراد بها ، وأما حظر إيقاع العقد فى العدة فذكر بمرادها فى نسق التلاوة بقوله تعالى : « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله » فإذا كان ذلك مذكورا فى نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالإفصاح دون الكناية فإنه يبعد أن يكون مرادا بالكناية المذكورة بقوله : « سرا » .

وكذلك تأويل من تأوله على الزنا فيه بعد ، لأن المواعدة بالزنا محظورة فى العدة وغيرها ، لأن تحريم الزنا عام مطلق غير مقيد بشرط ولا مخصص بوقت ، فيؤدى ذلك إلى إبطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها فى العدة .

وبالجملة فقد أباح الله لهم التوصل إلى المراد من ذلك بالتعريض دون الإفصاح .

دليل جواز التوصل إلى استباحة الأشياء من الوجوه المباحة : وهذا يدل على ما اعتبره أصحابنا في جواز التوصل إلى استباحة الأشياء من الوجوه المباحة وإن كانت محظورة من وجوه آخر . ونحوه ما روى عن النبي ﷺ حين أتاه بلال بتمر جيد فقال : أكل تمر خير هكذا ؟ فقال : لا ، إنما نأخذ الصاع بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة . فقال النبي ﷺ : « لا تفعلوا ، ولكن بيعوا تمركم بعرض ثم اشترؤا به هذا التمر » فأرشدهم إلى التوصل إلى أخذ التمر الجيد . ولهذا الباب موضع غير هذا سند ذكره إن شاء الله تعالى .

وقوله : « ولا تعزموا عقدة النكاح » معناه : لا تعقدوه ولا تعزموا على أن تعقدوه في العدة ، وليس المعنى أن لا تعزموا على إيقاع العقد بعد انقضاء العدة ، لأنه قد أباح إضمار عقد بعد انقضاء العدة بقوله : « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكنتم في أنفسكم » والإكثان في النفس هو الإضمار فيها ، فعلمنا أن المراد بقوله تعالى : « ولا تعزموا عقدة النكاح » النهي عن إيقاع العقد في العدة وعن الغزيمة عليه فيها ، ولا خلاف بين الفقهاء أن من عقد على امرأة وهي في عدة من غيره أن النكاح فاسد .

حكم من تزوج امرأة في عدتها من غيره : وقد اختلف السلف ومن بعدهم في حكم من تزوج امرأة في عدتها من غيره ، فروى ابن المبارك قال : حدثنا أشعث عن الشعبي عن مسروق قال : « بلغ عمر أن امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف في عدتها ، فأرسل إليهما ، ففرق بينهما ، وعاقبها ، وقال : لا ينكحها أبدا . وجعل الصداق في بيت المال . وفشا ذلك بين الناس ، فبلغ عليا كرم الله وجهه فقال : رحم الله أمير المؤمنين ! ما بال الصداق وبيت المال ؟ لأنها جهلا فينبغي للإمام أن يردّها إلى السنة . قيل : فما تقول أنت فيها ؟ قال : لها الصداق بما استحل من فرجها ، ويفرق بينهما ، ولا جلد عليهما . وتكل

عدتها من الآخر ، ثم يكون خاطبا . فبلغ ذلك عمر فقال : يا أيها الناس ، ردوا الجهالات إلى السنة . وروى ابن أبي زائدة عن أشعث مثله ، وقال فيه : فرجع عمر إلى قول علي (قلت : رواه البيهقي في سننه (٧ : ٤٤١ و ٤٤٢) من وجوه عديدة ، وقال : ورواه الثوري عن أشعث بإسناده أن عمر رضى الله عنه رجع عن ذلك (إلى قول علي) وجعل لها مهرها ، وجعلها يجتمعان هـ) .

قال الجصاص : قد اتفق على وعمر على قول واحد ، لما روى أن عمر رجع إلى قول علي . واختلف فقهاء الأمصار في ذلك ، وأبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر : يفرق بينها ولها مهر مثلها ، فإذا انقضت عدتها من الأول تزوجها الآخر إن شاء ، وهو قول الثوري والشافعي . وقال مالك ، والأوزاعي ، والليث : لا تحل له أبدا . وقال مالك ، والليث : ولا بملك اليمين .

الرد على من قال بتحريمها عليه أبدا : قال الجصاص : لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء أن رجلا لو زنا بامرأة جاز له أن يتزوجها ، والزنا أعظم من النكاح في العدة ، فإذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطأ بشبهة أخرى أن لا يحرمها عليه . وكذلك من تزوج أمة على حرة أو جمع بين أختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريما مؤبدا ، فكذلك الوطأ عن عقد كان في العدة لا يخلو من أن يكون وطأ بشبهة أو زنا وأيهما كان فالتحريم غير واقع به .

لا تجد في الأصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة : وأنت لا تجد في الأصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة ، فكان هذا القول خارجا عن الأصول ، وعن أقاويل السلف أيضا ، لأن عمر قد رجع إلى قول علي في هذه المسئلة .

تقرير الاستدلال على أن النكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم ، والنظر فيه : قال الجصاص : وفي اتفاق عمر وعلي على أن لا حد عليهما دلالة على أن النكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم ، لأن المرأة كانت عاملة

بكونها في العدة، ولذلك جلدتها عمر وجعل مهرها في بيت المال، وما خالفهما في ذلك (أى في معاقبتها) أحد من الصحابة، فصار ذلك أصلاً في أن كل وطأ عن عقد فاسد لا يوجب الحد، سواء كانا عالين بالتحريم أو غير عالين به. وهذا يشهد لأبى حنيفة فيمن وطئ ذات محرم منه بنكاح أنه لا حد عليه انتهى (٤٢٦:١).

قلت: يعبر على هذا الاستدلال ما مر في لفظ الجصاص نفسه من قول على: «إنها جهلا فينبغي للإمام أن يردّها إلى السنة». وهو صريح في كونها جاهلين بالتحريم. وأصرح منه ما في لفظ البيهقي من طريق عبد الوهاب بن عطاء أنا داود بن أبى هند عن عامر عن عبيد بن نضلة قال: «رفع إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه امرأة تزوجت في عدتها فقال لها: هل علمت أنك تزوجت في العدة؟ قالت: لا، فقال لزوجها: هل علمت؟ قال: لا. قال: لو علمتما لرجعتكما، فجلدتهما أسباطا، وأخذ المهر فجعله صدقة في سبيل الله، وقال: لا أجزى مهرا لا أجزى نكاحه، وقال: لا تحل لك أبد» انتهى (٤٤١:٧). فلا استدلال به على تنفي الحد عن وطئ ذات محرم منه بنكاح عالما بالحرمة ساقط وحجة أبى حنيفة في الباب قد ذكرناها في إعلاء السنن، وسند كبرها في موضعها من باب الحدود إن شاء الله تعالى.

اختلاف الفقهاء في العدة إذا وجبت من رجلين: وقد اختلف الفقهاء في العدة إذا وجبت من رجلين، فقال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، ومالك في رواية ابن القاسم عنه، والثوري، والأزاعي: إن عدة واحدة تكون لهما جميعاً؛ سواء كانت العدة بالحمل أو بالشهور. وهو قول إبراهيم النخعي. وقال الحسن بن صالح، والليث، والشافعي: تعدد لكل واحد عدة مستقبلية. والذي يدل على صحة القول الأول عمومات الكتاب: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» واللاقئ يئسن من الحيض من نساكنكم إن ارتبتم فعدهن ثلاثة أشهر «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن». ولم يفرق بين مطلقة وطئها أجنبي

بشبهة ، وبين من لم توطأ ، ولا بين من عليها عدة من رجل أو رجلين . ويدل عليه اتفاق الجميع على أن الأول لا يجوز له عقد النكاح عليها في عدتها منه ، فعلما أنها في عدة من الثاني أيضا ، لأن العدة منه لا يمنع من تزويجها . فإن قيل : منع من ذلك ، لأن العدة منه تتلوها عدة من غيره . قيل له : فقد يجوز أن يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثاني فلا تلزمها عدة من الثاني (أى ذلك ممكن) . فلو لم تكن في هذا الحال معتدة منه لما منع العقد عليها ، لأن عدة تجب في المستقبل لا ترفع عقدا ماضيا . ويدل عليه أن الحيض إنما هو استبراء للرحم من الحمل ، فإذا طلقها الأول ووطئها الثاني بشبهة قبل أن تحيض ، ثم حاضت ثلاثة حيض فقد حصل الاستبراء ، ويستحيل أن يكون استبراء من حمل الأول غير استبراء من حمل الثاني ؛ فوجب أن تنقضي به العدة منها جميعا . ويدل عليه أن من طلق امرأته وأبناها ثم وطئها في العدة بشبهة إن عليها عدتين (عدة من الطلاق وعدة من الوطأ) وتعتمد بما بقي من العدة الأولى من العدتين . ولا فرق بين أن تكون العدتان من رجلين أو من رجل واحد (١ : ٤٢٧)

وبالجملة فعدتنا تتداخل العدتان ، سواء كانتا من رجل أو من رجلين . وقد روى البيهقي من طريق سعيد بن منصورنا هشيم نا محمد بن سالم عن الشعبي أن عليا فرق بينهما ، وجعل لها الصداق بما استحل من فرجها ، وقال : « إذا انقضت عنتها فإن شاءت تزوجه فقلت » . وكذلك رواه غيره عن الشعبي . وظاهره وجوب عدة واحدة ، لأن قوله : « إذا انقضت عنتها » إشارة إلى العدة التي وقع النكاح فيها . وروى من طريق سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب عن عمر « أنها تعتد ببقية عدتها من زوجها الأول ، ثم اعتدت من الآخر ، ثم لم ينكحها أبدا » . وهو محمول على قوله الأول الذي رجع عنه . ومن طريق عطاء بن السائب عن زاذان عن علي « أنها تكمل ما أفسدت من عدة مستقلة » . بل هو محمول على بقية العدة . وأما ما رواه من طريق سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن

علم قال : « تكمل بقية عدتها من الأول ، ثم تعتد من الآخر عدة جديدة ، فهو منقطع ، فإن عطاء لم يسمع من علي ، وهو خلاف ما رواه الشعبي عنه موصولا ، فهو الراجح . والله تعالى أعلم . ويؤيد ما رواه عطاء عن علي رواية الأشعث عن الشعبي أن عليا قال : « يفرق بينهما ، ثم تستكمل بقية العدة من الأول ، ثم تستقبل عدة أخرى » . والمسئلة اجتهادية ، ولكل وجهة هو موليها ، ولعل ما ذهب إليه أبو حنيفة والجمهور أقوى دراية ، وأوفق بعموم الكتاب . والله تعالى أعلم بالصواب .

قال الله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة »

باب متعة الطلاق : تقديره : ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة . ألا ترى أنه عطف عليه قوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة » ؟ فلو كان الأول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن أو لم تفرضوا لما عطف عليها المقروض لها ، وقد تكون أو بمعنى الواو ، قال الله تعالى : « ولا تطع منهم أثما أو كفورا » ، وقال : « حرمت عليهم شحونهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم » « أو » في هذه المواضع بمعنى الواو ، وهي في النتي أظهر في دخولها عليه أنها بمعنى الواو ، فوجب على هذا أن يكون قوله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » لما دخلت على النتي أن تكون بمعنى الواو ، فيكون شرط وجوب المتعة المعتنين جميعا ، من عدم المسيس والتسمية جميعا .

للرجل أن يطلق امرأته قبل الدخول بها في الحيض : وهذه الآية تدل على أن الرجل أن يطلق امرأته قبل الدخول بها في الحيض ، وأنها ليست كاللدخول بها لإطلاق إباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض ، قاله الجصاص .

اختلاف الفقهاء في وجوب المتعة ، وترجيح قول الأحناف : قال :
 واختلف فقهاء الأمصار في وجوب المتعة ، فأبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد
 وزفر رحمهم الله قالوا : المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا ،
 وإن دخل بها فإنه يمتنعها ، ولا يجبر عليها . وهو قول الثوري ، والحسن بن
 صالح ، والأوزاعي إلا أن الأوزاعي زعم أن أحد الزوجين إذا كان مملوكا
 لم تجب المتعة . وقال ابن أبي ليلى ، وأبو الزناد : المتعة ليست واجبة ، إن شاء فعل
 وإن شاء لم يفعل ، ولا يجبر عليها . ولم يفرقا بين المدخول بها وغير المدخول بها .
 وهو قول مالك ، والليث . وقال مالك : ليس للملاعة متعة على حال من
 من الحالات ، وقال الشافعي : المتعة واجبة لكل مطلقة ، ولكل زوجة إذا كان
 الفراق من قبله ، أو يمتنعه به إلا التي سمي لها وطلق قبل الدخول .

الجواب عن حجة من قال باستحباب المتعة مطلقا : والدليل على وجوبها
 قوله تعالى : « ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره » وفي آية أخرى
 « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن
 فما لکم عليهن من عدة تعتدونها ، فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا » وفي آية
 أخرى « ولله امتعات بالمعروف حقا على المتقين » . فقد حوت هذه الآيات
 الدلالة على وجوب المتعة من وجوه : أحدها قوله تعالى : « فمتعوهن » لأنه
 أمر ، والأمر يقتضي الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب . والثاني قوله :
 « متاعا بالمعروف حقا على المحسنين » وليس في ألفاظ التأكيد أكد من قوله :
 حقا عليه . والثالث قوله : « على المحسنين » تأكيد لإيجابه إذ جعلها من شرط
 الإحسان ، وعلى كل أحد أن يكون من المحسنين . وكذلك قوله تعالى : « حقا
 على المتقين » قد دل قوله : حقا عليه على الوجوب . وقوله : « على المتقين »
 تأكيد لإيجابها . وكذلك قوله : « فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا » قد دل
 على الوجوب من حيث هو أمر . وقوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف »

يقتضى الوجوب أيضا ، لأنه جعلها لمن ، ، وما كان للإنسان فهو ملكه ، له المطالبة به ، وليس تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر نفيًا لإيجابها على غيرهم ، كما قال تعالى : « هدى للمتقين » وهو هدى للناس كافة . وأيضا فإنما نوجبها على المحسنين والمتقين بهذه الآية ، ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى : « فتعوهن وسرحوهن » وذلك عام في الجميع بالإتفاق . وإذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المندوب إليه المتعة وهم وغيرهم فيه سواء ، فكذلك جائز تخصيصهم بالذكر في الإيجاب ، ويكونون هم وغيرهم فيه سواء (هذا هو الفقه والله) .

دليل عدم وجوب المتعة للمدخل بها : وإنما قال أصحابنا : إنها خير واجبة للمدخل بها لأننا قد بينا أن المتعة بدل من البضع (قائمة مقام المهر) وغير جائز أن تستحق بدلين ، فلما كانت مستحقة بعد الدخول المسمى أو مهر المثل لم يجوز أن تستحق معه المتعة . ولا خلاف أيضا بين فقهاء الأمصار أن المطلقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب إذا وجب لها نصف المهر ، فدل ذلك من وجهين على ما ذكرنا ، أحدهما أنها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر ، فأن لا تستحقه مع وجوب جميعه أولى . والثاني أن المعنى فيه أنها قد استحققت شيئا من المهر ، وذلك الموجود في المدخول بها (ودل ذلك أيضا على أن قوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف » ليس بعام للمطلقات جميعا ، بل هو خاص بغير المدخول بها التي لم يفرض لها شيء . وأيضا) فإن المتاع اسم لجميع ما ينتفع به ، ونحن متى أوجبنا للمطلقات شيئا مما ينتفع به من مهر أو متعة فقد قضينا عهدة الآية . فتعنة التي لم يدخل بها نصف المهر المسمى ، والتي لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة ، وللمدخل بها تارة المسمى ، وتارة مهر المثل إذا لم يكون مسمى . وذلك كله متعة . وليس بواجب إذا أوجبنا ضربا من المتعة أن نوجب لها سائر ضروريها ، لأن قوله تعالى : « وللمطلقات متاع » إنما يقتضى أدنى ما يقع عليه الاسم .

فإن قيل : مقتضى الآية إيجابه بالطلاق ، فلا يقع على ما استحقته قبله من المهر . قلنا : ليس كذلك ، لأنه جائز أن تقول : وللمطلقات المهور ، فليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينفي وجوبه قبله . وأيضاً إن كان المراد متاعاً وجب بالطلاق فهو على ثلاثة أنحاء : إما نفقة العدة للمدخل بها ، أو المتعة ، أو نصف المسمى لغير المدخول بها . وذلك متعلق بالطلاق . والنفقة تسمى متاعاً كما في قوله تعالى : « وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج » انتهى من الجصاص (١ : ٤٣٢) .

حجج المخالف والجواب عنها : واحتج الشافعي رحمه الله بما روى عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول : « لكل مطلقة متعة إلا التي تطلق ، وقد فرض لها الصداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها » . والجواب أن المتعة الواجبة بالطلاق على ثلاثة أنحاء ، فهو محمول على وجوب أى واحد منها ، وإذا كان نصف الصداق يغني عن المتعة فلا ينبغي تمام الصداق عنها أولى .

وبما رواه البيهقي من طريق مصعب بن سلام ثنا شعبة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله في قصة فاطمة بنت قيس أنه عليها السلام قال لزوجها : « متعها ، قال : لا أجد ما أمتعها ، قال : فإنه لا بد من المتاع ، قال : متعها ولو بنصف صاع من تمر » . قال البيهقي : وقصتها المشهورة في العدة دليل على أنها كانت ملخو بها . والله أعلم (٧ : ٢٥٧) .

قلت : مصعب بن سلام فيه مقال ، ضعفه ابن معين وعلى بن المديني وقال : كان من الشيعة . ووهاه أبو داود . وقال ابن حبان : كثير الغلط ، لا يحتج به . وقال البزار : ضعيف جداً ، عنده مناكير . وقال الساجي : ضعيف منكر الحديث . وقال ابن عدى : له أحاديث غرائب ، وأرجوا أنه لا بأس به . وثقه العجلي وأبو حاتم . وأحاديث فاطمة المشهورة تدل على أنه عليها السلام

لم يجعل لها نفقة ولا سكنى ، فكيف يجعل لها متعة ؟ فإن النفقة أكد منها كما لا يخفى . ولو صح لحملناها على النفقة ، فقد عرفت أن المتعة قد تطلق على النفقة . ويؤيدنا ما رواه البيهقي من طريق شعبة عن الحكم قال : جاءت امرأة إلى شريح تخاصم زوجها تسأله المتعة وقد كان طلقها ، فقرأ شريح : « وللمطلقات مناع بالمعروف حقا على المتقين » فقال له : متعا ، ولم يقض لها . وعن إبراهيم والشعبي عن شريح « إن كنت من المتقين فتنع ، ولم يجبره » . وروينا عن شريح أنه جبره على المتعة في المفوضة قبل الدخول (٧ : ٢٥٧) . وشريح ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كان له فضل الصحة ، والله تعالى أعلم . وهو صريح في عدم وجوب المتعة إلا لغير المدخول بها التي لم يسم لها الصداق .

يجوز النكاح بغير تسمية المهر وبشرط نفيه : قال الجصاص : وفي هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية المهر ، لأن الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه ، والطلاق لا يقع إلا في نكاح صحيح . وقد تضمنت الدلالة على إن شرطه أن لا صداق لها لا يفسد النكاح ، لأنها لما لم يفرق بين من سكت عن التسمية وبين من شرط أن لا صداق فهي على الأمرين جميعا . وزعم مالك أنه إذا شرط أن لا مهر لها فالنكاح فاسد ، فإن دخل بها صح النكاح ، ولها مهر مثلها . وقد قضت الآية بجواز النكاح ، وشرطه أن لا مهر لها ليس بأكثر من ترك التسمية ، فإذا كان عدم التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه أن لا مهر لها انتهى (١ : ٤٣١) .

يعتبر في المتعة حال الرجل والمرأة جميعا : وقوله تعالى : « على الموسع قدره وعلى المقتر قدره مناعاً بالمعروف » يدل بظاهره على اعتبار المتعة بحال الرجل ، وأصحابنا المتأخرون مختلفون فيه . فكان الشيخ أبو الحسن (الكرخي) يقول : يعتبر فيها حال المرأة أيضا ، وليس فيه خلاف الآية ، لأننا نستعمل حكم الآية مع ذلك في اعتبار حال الزوج . ذكر ذلك

أيضا على بن موسى القمي في كتابه ، واحتج بأن الله تعالى علق الحكم في تقدير النعمة بشيئين حال الرجل بيساره وإعساره ، وأن يكون مع ذلك بالمعروف . قال : فلو اعتبرنا حال الرجل وحده عاريا من اعتبار حال المرأة لوجب أن يكون لو تزوج امرأتين إحداهما شريفة والأخرى دنية مولاة ، ثم طلقها قبل الدخول ولم يسم لها أن تكونا متساويتين في النعمة ، فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة ، وهذا منكسر في عادات الناس ، غير معروف .

قال : ويفسد من وجه آخر ، وهو أنه لو كان رجلا موسرا عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار ولم يسم لها شيئا ، إنه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها دينار واحد ، ولو طلقها قبل الدخول لزمته النعمة على قدر حاله ، وقد يكون ذلك أضعاف مهر مثلها ، فتستحق بالطلاق قبل الدخول أكثر مما تستحقه بعد الدخول . وهذا خلف من القول . لأن الله تعالى قد أوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما أوجبه لها بعد الدخول ، فإذا كان اعتبار حال الرجل دونها يؤدي إلى مخالفة معنى الكتاب ودلالته ، وإلى خلاف المعروف في العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه (بدليل قوله تعالى : « متاعا بالمعروف ») .

لا تجاوز بالنعمة نصف مهر مثلها : وقد قال أصحابنا : إنه إذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها وكانت منعته أكثر من نصف مهر مثلها إنها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها ، فيكون لها الأقل من نصف مهر مثلها ومن النعمة . لأن الله تعالى لم يجعل للمسمى لها أكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول ، فغير جائز أن يعطيها (الله) عند التسمية أكثر من نصف مهر المثل (والمعنى أنه لا يجب عليه أن يعطيها أكثر من نصف مهر المثل ، ولو تفضل فله ذلك ، كما لا يخفى) .

ليس للنعمة مقدار معلوم وهي على قدر المعتاد : ولم يقدر أصحابنا للنعمة مقدارا معلوما لا يتجاوز به ولا يقصر عنه ، وقالوا : هي على قدر المعتاد

المتعارف في كل وقت . وقد ذكر عنهم ثلاثة أبواب : درع ، وخمار ، ولزار . والإزار هو الذي تستر به بين الناس عند الخروج . وقد ذكر عن السلف في مقدارها أقاويل مختلفة على حسب ما غلب في رأى كل واحد منهم . فروى إسماعيل بن أمية عن عكرمة عن ابن عباس قال : « أعلى المتعة الخادم ، ثم دون ذلك الكسوة » (أخرجه ابن جرير ، وابن المنذر ، وابن أبي حاتم ، والبيهقي من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس بلفظ : « فإن كان موسرا أمتعها بخادم أو نحو ذلك ، وإن كان معسرا أمتعها بثلاثة أبواب أو نحو ذلك » . ومن طريق عكرمة عنه قال : « متعة الطلاق أعلاه الخادم ، ودون ذلك الكسوة » . كذا في الدر المنثور (١ : ٢٩١) . وروى أبياس بن معاوية عن أبي مجلز قال : قلت لابن عمر : « أخبرني عن المتعة ، فأخبرني على قدرى فإني موسر : اكسو كذا اكسو كذا ، فحسبت ذلك ، فوجدته قيمة ثلاثين درهما » (أخرجه عبد الرزاق وابن المنذر والبيهقي عن ابن عمر « أنه أمر موسعا بمتعة فقال : تعطى كذا وتكسو كذا ، فحسب فوجد ثلاثين درهما » . وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد عن ابن عمر قال : « أدنى ما يكون من المتعة ثلاثون درهما » كذا في الدر المنثور . ولعله أدنى ما يكون للموسر ، والله أعلم) . وروى عمرو عن الحسن قال : « ليس في المتعة شيء يوقت (هي) على قدر الميسرة » . وكان حماد يقول : « يمتعها بنصف مهر مثلها » . وقال عطاء : « أوسع المتعة درع ، وخمار ، وملحفة » . وقال الشعبي : « كسوتها في بيتها درع ، وخمار ، وملحفة ، وجلبابة » . وروى يونس عن الحسن قال : « كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة ، ومنهم من يمتع بالكسوة والنفقة ، ومن كان دون ذلك فثلاثة أبواب درع وخمار وملحفة ، ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد » . وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال : « أفضل المتعة خمار ، وأوضعها ثوب » وروى الحجاج عن أبي إسحاق أنه سأل عبد الله بن مغفل عنها قال : « لها المتعة على قدر ماله » . وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ، لا ينكر بعضهم على

بعض ما صار إليه من مخالفته فيه ؛ فدل على أنها عندهم موضوعة على ما يؤديه إليه اجتباؤه ، وهى بمنزلة تقويم المتلفات وأروش الجنايات ليس لها مقادير معلومة فى النصوص انتهى (١ : ٤٣٤) .

متع النبي ﷺ امرأة بثوبين : وقد روى البخارى فى صحيحه عن سهل بن سعد وأبى أسيد أنهما قالا : « تزوج رسول الله ﷺ أمة بنت شرحبيل ، فلما أدخلت عليه بسط يده إليها فكأنها كرهت (١) ذلك ، فأمر أبى أسيد أن يجهزها ويكسوها ثوبين رازقين » .

دليل استحباب المتعة للمدخل بها : وما يدل على استحباب المتعة للمدخل بها قوله تعالى : « يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن - إلى قوله - فتعالين أمتعن وأسرحكن سراحا جيلا » وقد كن مفروضا لهن ومدخولا بهن ، ولا دلالة فيه على الوجوب لهن لعدم صيغة تدل عليه ، ولا حتم أن يكون المراد النفقة ونحوها ، والله تعالى أعلم .

وقوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم » الآية

إذا طلقت قبل الدخول وقد فرض لها المهر بعد العقد فلها مهر مثلها : قد اختلف فىمن سمي لها المهر بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول ، فقال أبو حنيفة : لها مهر مثلها ، وهو قول محمد . وكان أبو يوسف يقول : لها نصف

(١) ورد فى طريق أخرى عند البخارى أنه ﷺ دخل عليها ، فإذا امرأة منكسة وأسما ، فلما كلمها قالت : أعوذ بالله منك . قال : لقد أعدتكم مني . قالوا لها : أتدريين من هذا ؟ هذا رسول الله ﷺ ، جاء ليخطبك . قالت : كنت أشقى من ذلك أه . فإن كانت القصة واحدة يتعين أنها لم تعرفه : والله تعالى أعلم .

الفرض ، ثم رجع إلى قولهما . وقال مالك و الشافعي : لها نصف الفرض . والدليل على أن لها مهر مثلها أن موجب هذا العقد مهر المثل ، وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول ، فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة . والدليل على ذلك أن هذا الفرض لم يكن مسمى في العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وإن كان واجبا بالعقد ، لأنه غير جائز استباحة البضع بغير بدل . ألا ترى أنه لو شرط في العقد أن لا مهر لها لوجب لها المهر ؟ فلما كان الطلاق قبل الدخول مسقطا لمهر المثل بعد وجوبه إذا لم يكن مسمى في العقد وجب أن يكون كذلك حكم المفروض بعده إذا لم يكن مسمى فيه . قاله الجصاص (١ : ٣٥) . والمتبادر من قوله : « وقد فرضتم لمن فريضة » الفرض في العقد ، لكونه هو المعروف ، فليس قول أبي حنيفة خلافاً لظاهر قوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن » كما زعمه ابن العربي ؛ ولا للقياس ، لأن الفرض بعد العقد إنما يلحق بالعقد ما لم يوجد مانع منه ، والطلاق قبل الدخول مانع من الحقوق كما مر . وروى سفيان الثوري عن عمر عن عطاء عن ابن عباس « إذا فرض الرجل قبل أن يمسه فليس لها إلا المتاع » ذكره الجصاص ، ولم أره لأحد غيره .

إذا مات الزوج قبل الدخول والفرض فللمرأة مهر مثلها والميراث : واختلفوا أيضا فيمن مات قبل الفرض والدخول ، فقال مالك : لها الميراث دون الصداق . وخالف في ذلك أبو حنيفة والشافعي فقالوا : يجب لها الصداق والميراث . واحتجوا بما روى جماعة منهم النسائي وأبو داود أن النبي ﷺ قضى في بروع بنت واشق - وقد مات زوجها قبل أن يفرض لها - بالمهر ، والميراث ، والعدة . والحديث ضعيف ، لأن راويه مجهول . ودليل المالكية أنه فراق في نكاح قبل الفرض فلم يجب فيه صداق أصله الطلاق . وقد خرج الحديث أبو عيسى (الترمذي) وقال : حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح ، وقد روى عنه من غير وجه . كذا في الأحكام لابن العربي (١ : ٩٣) . قلت : فعلى المالكية أن

يقولوا به فقد صح الحديث ، وليس ذلك بخلاف ظاهر النص ، فإنه ورد في الطلاق . وقياس الموت على الطلاق فياسد . ألا ترى أن المطلقة لا تستحق الميراث ولا عدة عليها ، والمتوفى عنها قبل الفرض والدخول تستقمحه وعليها العدة ؟ فافترقا .

حكى البيهقي عن الشافعي أولا أنه قال في قضية بروع : لم أحفظه بعد من وجه . ثبت مثله . هو مرة عن معقل بن يسر ، ومرة عن معقل بن سنان ، ومرة عن بعض أشجع لا يسمى ، ثم أخرجه البيهقي من وجوه ، ثم قال : هذا الاختلاف لا يوهنه ، فإن جميع هذه الروايات أسانيدھا صحاح ، وفي بعضها ما دل على أن جماعة من أشجع شهدوا ذلك ، فكان بعض الرواة سمى منهم واحدا ، وبعضهم سمى اثنين ، وبعضهم أطلق ولم يسم ، ويمثله لا يرد الحديث . ولو لا ثقة من رواه عن النبي ﷺ لما كان لفرح ابن مسعود بروايته معنى اه . قلت : أخرجه ابن حبان في صحيحه من طريق سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود ، وكذلك أخرجه الترمذي وقال : حسن صحيح (وفي جزم عبد الله به زروايته له ما يغني عن معرفة الواسطة بينه وبين النبي ﷺ ، فإن الواسطة صحابي ليس إلا وكلهم عدول) وحكى الحاكم في المستدرک عن شيخه أبي عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ أنه قال : . لسو حضرت الشافعي لقيت على رؤس أصحابه وقلت : قد صح الحديث فقل به . ثم قال الحاكم : إنما حكم شيخنا بصحته ، لأن الثقة قد سمى فيه رجلا من الصحابة ، وهو معقل بن سنان الأشجعي . ثم أخرج الحديث من طريق فراس عن الشعبي عن عبد الله ثم قال : فصار الحديث صحيحا على شرط الشيخين . انتهى من الجوهر النقي (٧ : ٢٤٦) .

الجواب عن حجة المالكية في الباب : وأما ما رواه البيهقي من طريق الشافعي عن مالك عن نافع أن ابنة عبيد الله بن عمر وأمها ابنة زيد بن الخطاب كانت تحت ابن لعبد الله بن عمر فأتى ولم يدخل بها ولم يسم لها صداقا ، فأبتعت أمها صداقها ، فقال ابن عمر : ليس لها صداق ، لم تمنعكوه ولم نظلمها . فأبت أن تقبل ذلك .

فجعلوا بينهم زيد بن ثابت، فقصي « أن لا الصداق لها، ولها الميراث ». ثم رواه من طريق سعيد بن منصور : ثنا هشيم أنبأ يحيى بن سعيد عن سليمان ابن يسار أن ابن عمر رضى الله عنها زوج ابنها له ابنة أخسية عبيد الله بن عمر وابنه صغير يومئذ ولم يفرض لها صداقا ، فكث الغلام ما مكث ثم مات ، فخاصم خال الجارية ابن عمر إلى زيد بن ثابت ، فقال ابن عمر لزيد : إني زوجت ابني وأنا أحدث نفسي أن أصنع به خيرا ، فات قبل ذلك ولم يفرض للجارية صداقا . فقال زيد : « فلها الميراث إن كان للغلام مال ، وعليها العدة ، ولا صداق لها » . فهذا رأيها قد عارضه رأى ابن مسعود ، وتحديث رسول الله ﷺ قد وافق رأى ابن مسعود دون رأيها ، فهو الحق .

وأما ما رواه من طريق هشيم عن أبي إسحق الكوفي عن مزينة بن جابر أن عليا رضى الله عنه قال : « لا يقبل قول أعرابي من أشجع على كتاب الله » فيه أن أبا إسحق هذا هو عبد الله بن ميسرة وهو ضعيف جدا ، قال يحيى : ليس بشيء ، وقال مرة : ليس بثقة . وكذا قال النسائي . وقال أبو زرعة : واهى الحديث . وقال ابن حبان : لا يحمل الاحتجاج بخبره . والثاني أن مزينة هذا قال أبو زرعة ليس بشيء . ذكره ابن أبي حاتم في كتابه . والثالث أن البخارى ذكر في تاريخه أنه بروى عن أبيه عن علي ، فظاهر هذا الكلام أن روايته عن علي منقطعة . ولهذا الوجوه أو بعضها قال المنسلى : لم يصح هذا الأثر عن علي والعجب من البهقي يصحح روايات حديث معقل ثم يعترض عليه بمثل هذا الأثر المنكر ، ويسكت عنه ولا يبين ضعفه . انتهى من الجوهر النقي (٧ : ٢٤٧) !

قال ابن كثير : وهذه الآية الكريمة مما يدل على اختصاص المتعة بما دلت عليه الآية الأولى (أى المطلقة قبل الدخول بها ولم يسم لها صداق) حيث إنما أوجب في هذه الآية نصف المهر المفروض إذا طلق الزوج قبل الدخول ، فإنه لو كان ثم واجب آخر متعة ليينها ، لا سيما وقد قرن بها قبلها من اختصاص

المنعة بتلك الآية . والله أعلم .

يجب نصف الصداق بالخلوة وإن لم يدخل بها : وتشطير الصداق والحالة هذه أمر مجمع عليه بين العلماء لا خلاف بينهم في ذلك ، فإنه متى كان قد سمي لها صداقا ثم فارقها قبل دخوله بها فإنه يجب نصف ما سمي من الصداق إلا أن عند الثلاثة يجب جميع الصداق إذا خلأها الزوج وإن لم يدخل بها ، وهو مذهب الشافعي في القديم ، وبه حكم الخلفاء الراشدون . لكن قال الشافعي : أخبرنا مسلم بن خالد أخبرنا ابن جريج عن ليث بن أبي سليم عن طاووس عن ابن عباس أنه قال في الرجل يتزوج المرأة فيخلوها ولا يمسيها ثم يطلقها : ليس لها إلا نصف الصداق ، لأن الله يقول : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم » . قال الشافعي : وبهذا أقول . وهو ظاهر الكتاب . قال البيهقي : وليث بن أبي سليم وإن كان غير محتج به فقد رويناه من حديث ابن أبي طلحة عن ابن عباس ، فهو مقوله اهـ (١ : ٨٨) .

الجواب عن حجة الشافعي رحمه الله : قلت يعارضه ما رواه سفيان الثوري عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال : « لها الصداق كاملا » . وهو قول علي بن الحسين وإبراهيم في آخرين من التابعين . وروى فراس عن الشعبي عن ابن مسعود قال : « لها نصف الصداق وإن قعد بين رجلها » . قال الجصاص : والشعبي عن ابن مسعود مرسل ، وهو عندنا اتفاق الصدر الأول ، لأن حديث فراس عن عبد الله بن مسعود لا يثبت كثير من الناس من طريق فراس اهـ . قاله الجصاص (١ : ٤٣٧) .

قائيد الحنفية والجمهور بدلائل السنة : وروى البيهقي من طريق ابن لهيعة عن أبي الأسود عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن النبي ﷺ مرسلا « من كشف خمار امرأة ونظر إليها فقد وجب الصداق ، دخل بها أو لم يدخل » . ثم قال : وهذا منقطع ، وبعض رواه غير محتج به (يريد ابن لهيعة ، وهو حسن الحديث كما مر

غير مرة) . قال ابن الترمذى : أخرجه أبو داود في مراسيله عن قتيبة عن الليث بالسند المذكور أولا (تمامه : حدثني عبيد الله بن جعفر عن صفوان بن سليم عن عبد الله بن يزيد عن محمد بن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال : من كشف امرأة فنظر إلى عورتها فقد وجب الصداق) . وهو سند على شرط الصحيح ، ليس فيه إلا الإرسال اهـ .

قلت : قال البيهقي قبل ذلك : وقد روينا عن عمر وعلى رضي الله عنهما موصولا ، وبلغنا ذلك عن سعيد بن المسيب ، والحسن البصري ، وعروة بن الزبير وأبي بكر بن حزم ، وربيع بن أبي عبد الرحمن ، وأبي الزناد ، وزيد بن أسلم اهـ . والمرسل إذا تأيد بفتاوى العلماء من الصحابة والخلفاء والتابعين فهو حجة عند الكل ، كما مر في المقدمة . وقد أخرج البيهقي من طريق مالك عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى في المرأة يتزوجها الرجل « إنه إذا أرخيت الستور فقد وجب الصداق » . ومن طريق مالك عن ابن شهاب أن زيد بن ثابت قال : « إذا دخل الرجل بامرأته (في الخلوة) فأرخيت عليهما الستور فقد وجب الصداق » . ومن طريق عبد الله بن نعيم ثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن عمر قال : « إذا أجيف الباب ، وأرخيت الستور فقد وجب المهر » . ومن طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن الأحنف بن قيس أن عمر وعليهما قالا : « إذا أغلق بابا وأرخى سترا فلها الصداق كاملا ، وعليها العدة » . ومن طريق سعيد بن منصور ثنا هشيم أنبا عوف عن زرارة بن أبي أوفى قال : « قضاء الخلفاء الراشدين المهديين أنه من أغلق بابا وأرخى سترا فقد وجب الصداق والعدة » . هذا مرسل زرارة لم يدرهم اهـ (٧ : ٢٥٥) . قلت : ولكنه كان قاضى البصرة ، ثقة عابدا . سمع من عمران بن حصين ، وأبي هريرة ، وابن عباس ، وغيرهم من الصحابة . ومثله لا يحفل قضاء الخلفاء . وأيضا فقد تأيد هذا المرسل بما روى عن عمر وعلى موصولا .

قال البيهقي : ظاهر الرواية عن زيد بن ثابت أنه لا يوجب بنفس الخلوة و يجعل القول قولها في الإصابة . قلت : بل الظاهر المشهور عنه أنه أوجب كل الصداق بنفس الخلوة ، وهو المذكور في المؤطا وشروحه ، وذكره ابن المنذر في الإشراف . وهذا الذي زعم البيهقي أن ظاهر الرواية عنه استند فيه إلى رواية عبد الرحمن بن أبي الزناد ، وعبد الرحمن هذا ذكره ابن الجوزي في كتاب الضمفاء ، وقال : قال أحمد : مضطرب الحديث . وقال النسائي : ضعيف . وقال يحيى والرازي : لا يحتاج به . كذا في الجوهر النقي . قلت : وقد رواه سفيان الثوري عن أبي الزناد عن سليمان بن يسار قال : تزوج الحارث بن الحكم امرأة فقال عندها (من القيلولة) فرأها خضراء فطلقها ولم يمسه ، فأرسل مروان إلى زيد بن ثابت فسأله ، فقال زيد : لها الصداق كاملا . قال : إنه ممن لا ينهم ، قال : أرايت يا مروان لو كانت حبلى أكنت مقبياً عليها الحمد ؟ قال : لا ، قال : فلا . رواه البيهقي نفسه (٧ : ٢٥٦) . وهذا مما يدل على أن مذهب زيد في مثل ذلك وجوب الصداق كاملا مطلقا ، سواء ادعت المرأة الدخول أولا .

وروى البيهقي من طريق جميل بن زيد الطائى عن سعد بن زيد الأنصارى ، وعن زيد بن كعب عن كعب ، ومن طريقه أيضا عن ابن عمر كلهم قالوا : تزوج رسول الله ﷺ امرأة من بنى غفار فدخل بها ، فأمرها فبزعت ثيابها ، فرأى بها بياضا من برص عند ثديها أو بكشحها ، فأنماز رسول الله ﷺ وقال : خلنى ثوبك ، فأصبح وقال لها : الحق بأهلك ، فأكمل لها صداقها اه . وجميل بن زيد وإن ضعفه الناقدون فقد روى عنه الحجة مثل سفيان الثوري ، وأبي بكر بن عياش ، وأبي معاوية ، وإسماعيل بن زكريا ، وعباد بن العوام ، ونحوهم ، وعلق له البخارى كما في التهذيب ، ولم يتهم بكذب ، فإن لم يكن حديثه حسنا فلا أقل من أن يعتبر به . والله تعالى أعلم .

الجواب عن قول الشافعى رحمه الله : إن ما ذهب إليه ظاهر الكتاب : وأما قول الشافعى : إنه ظاهر الكتاب أى أن لها نصف الصداق ولو خلاها إذا

لم يطاها . لأنه تعالى علق التنصيف بعدم المس ، وهو الجماع ولم يوجد . فنقول :
قد اتفقوا على أنه لم يرد به حقيقة المس باليد ، وإلا لزام أن يكون لو خلاها
ومسها باليد أن تستحق كمال المهر عندكم لوجود حقيقة المس ، وكذا إذا لم يخل
بها ومسها بيده ، ولم يقل به أحد ، فثبت أن المراد به معنى آخر تجوزا ، فقلنا :
هو الجماع ، وقلنا : هو الخلوة . وما ذكرناه من الدلائل يقتضى أن مراد الآية
هو الخلوة دون الجماع ، فلم يكن قولكم أولى مما ذهبنا إليه .

وأیضا لو كان المراد الجماع فليس يمنع أن يقوم مقامه ما هو مثله وفي
حكمه من صحة التسليم ، روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : « ما ذنبين إن
جاء العجز من قبلكم ؟ » قاله البيهقي (٧ : ٢٥٦) . نظيره قوله تعالى : « فإن
طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » وما قام مقام الطلاق من الفرقة فحكمه
حكمه في إباحتها للزوج الأول . وقد حكى عن الشافعي في المجبوب إذا جامع
امرأته أن عليه كمال المهر وإن طلق من غير وطأ (لأن الوطأ لا يتصور منه وإنما
هو سحاق) فعلما أن الحكم غير متعلق بوجود الوطأ ، وإنما هو متعلق بصحة
التسليم ، والتسليم إنما هو علة لاستحقاق كمال المهر ، وليس بعلة لإحلالها للزوج
الأول . ألا ترى أن الزوج الثاني لومات عنها قبل الدخول استحققت كمال المهر ،
وكان الموت بمنزلة الدخول ، ولا يخلها ذلك للزوج الأول ؟

وأیضا فقله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم إحداهن
قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ؟ وكيف تأخذونه وقد
أفضى بعضكم إلى بعض » الآية يدل على أن الخلوة تمنع سقوط شيء من المهر بعد
الطلاق وطئ أولم يطا .

قال الفراء : الإفضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل : فقد قال الفراء :
الإفضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل . وهو حجة في اللغة ، فنع الله تعالى أن يأخذ
من المهر شيئا بعد الخلوة . وقد دل على أن المراد هو الخلوة الصحيحة التي لا يكون

ممنوعاً فيها من الاستمتاع . لأن الإفضاء مأخوذ من الفضاء من الأرض ، وهو الموضع الذي لا بناء فيه ولا حاجز ، أفاد بذلك استحقاق المهر بالخلوة على وصف وهي التي لا حائل بينهما ولا مانع من التسليم . قاله الجصاص (١: ٤٣٧) .

الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج دون الولي : قوله تعالى : « إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح » أي تعفو الزوجات ويكون عفوها أن تترك بقية الصداق ، وهو النصف الذي جعله الله لها بعد الطلاق ، أو يعفو الزوج ومعنى عفو تركه تركها ما يعود إليه من نصف المهر الذي ساقه كملاً على ما هو المعتاد ، أو إعطاءه تمام المهر المفروض بعد الطلاق كما فسر به ذلك ابن عباس رضي الله عنهما . وتسمية ذلك عفواً من باب المشاكلة ، وقد يفسر بالزيادة والفضل كما في قوله تعالى : « يستلونك ماذا ينفقون قل العفو » . والذي بيده عقدة النكاح هو الزوج المالك لعقد النكاح وحله ، وهو التفسير المأثور عن رسول الله ﷺ ، كما أخرجه ابن جرير ، وابن أبي حاتم ، والطبراني في الأوسط ، والبيهقي بسند حسن عن ابن عمر مرفوعاً . وبه قال جمع من الصحابة رضي الله عنهم . وذهب ابن عباس في إحدى الروايات عنه ، وعائشة ، وطائوس ، ومجاهد ، وعطاء ، والحسن ، وعلقمة ، والزهرى ، والشافعي رضي الله عنه في قوله القديم إلى أن السدى بيده عقدة النكاح هو الولي الذي لا تنكح المرأة إلا بإذنه ، فإن له العفو عن المهر إذا كانت المنكوحة صغيرة في رأى البعض ، ومطلقاً في رأى الآخرين وإن أبت . والمعول عليه هو المأثور ، وهو الأنسب بقوله تعالى : « وإن تعفوا أقرب للتقوى » فإن إسقاط حق الغير ليس في شيء من التقوى . انتهى من روح المعاني (٢ : ١٣٣) .

وقال ابن أبي حاتم : ذكر عن ابن لهيعة حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال : « ولي عقدة النكاح الزوج » . وهكذا أسنده ابن مردويه من حديث ابن لهيعة به . وقد أسنده ابن جرير عن ابن لهيعة عن عمرو

ابن شبيب أن رسول الله ﷺ فذكره، ولم يقل: عن أبيه عن جده (وليس هذا بعلّة فقد يسند الرواي الحديث مرة ويفتي به أخرى) . ثم قال ابن أبي حاتم : وحدثننا يونس بن حبيب ثنا أبو داود ثنا جابر (١) يعني ابن أبي حازم عن عيسى يعني ابن عاصم قال : سمعت شريحاً يقول : « سألني علي بن أبي طالب عن الذي بيده عقدة النكاح ، فقلت له : هو ولي المرأة ، فقال علي : لا ، بل هو الزوج » . ثم قال : وفي إحدى الروايات عن ابن عباس ، وجبير بن مطعم ، وسعيد بن المسيب ، وشريح في أحد قوليّه ، وسعيد بن جبّير ، ومجاهد ، والشعبي ، وعكرمة ، ونافع ، ومحمد بن سيرين ، والضحاك ، ومحمد بن كعب القرظي ، وجابر بن زيد ، وأبي مجاز ، والربيع بن أنس ، وأبّاس بن معاوية ، ومحكول ، ومقاتل بن حيان : « إنه الزوج » انتهى . وهذا هو الجديد من مذهب الشافعي ، ومذهب أبي حنيفة وأصحابه ، والثوري ، وابن شبرمة ، والأوزاعي . واختاره ابن جرير . ومأخذ هذا القول أن الذي بيده عقدة النكاح حقيقة الزوج ، فإن بيده عقدها وإيرامها ، ونقضها وانهدامها ، وكما أنه لا يجوز للولي أن يهب شيئاً من مال المولى للغير فكذلك في الصداق .

وروى عن علقمة ، والحسن ، وعطاء ، وطاؤس ، والزهرى ، وربيعة ، وزيد بن أسلم ، وإبراهيم النخعي ، وعكرمة في أحد قوليّه ، وابن سيرين في أحد قوليّه : إنه الولي . وهذا مذهب مالك ، وقول الشافعي في القديم . ومأخذه أن الولي هو الذي أكسبها إياه فله التصرف فيه ، بخلاف سائر مالها . وقال ابن جرير : حدثنا سعد بن الربيع الرازي ثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال : « أذن الله في العفو وأمر به ، فأى امرأة عفت جاز عفوها ، فإن شعت وضعت

(١) وفي البيهقي : جرير بن حازم ، وهو الصحيح ، فإن جابر بن أبي حازم لا وجود له في هذه الطبقة ولا في غيرها ، فهو من تصحيف الناسخين .

وعفا وليها جاز عفوه . وهذا يقتضى صحة عفو الولي وإن كانت رشيدة . وهو مروى عن شريح ، لكن أنكر عليه الشعبي ، فرجع عن ذلك وصار إلى أنه الزوج وكان يباهل عليه . كذا في ابن كثير (١ : ٢٨٩) .

الرد على المالكية في قولهم : إنه هو الولي : قلنا : يجب رد المحتمل إلى المفسر والمحكم ، وقوله تعالى : « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » محكم لا احتمال فيه لغير المعنى الذى اقتضاه ، وهو صريح فى أنه لا يجوز للزوج شيء من الصداق إلا بطيب نفس من الزوجة ، وهو يقتضى عدم صحة عفو الولي مطلقا .

إذا كان اللفظ محتملا للمعاني وجب حمله على موافقة الأصول : وأيضا إذا كان اللفظ محتملا للمعاني وجب حله على موافقة الأصول ، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره مطلقا لو صغيرة ، إلا بإذنها ورضاها لو كبيرة ، فكذلك المهر لأنه مالها . وقول من حمله على الولي خارج عن الأصول ، لأن أحدا لا يستحق الولاية على غيره فى هبة ماله ، فيجب حمل معنى الآية على موافقة الأصول ، إذ ليس ذلك أصلا بنفسه لاحتماله للمعاني . ويدل على ما قلنا قوله فى نسق التلاوة : « ولا تنسوا الفضل بينكم » فندبه إلى الفضل « وأن تغفوا أقرب للتقوى » وليس فى هبة مال الغير إفضال منه إلى غيره ، ولا تقوى له فى هبة مال غيره . وأيضا فلا خلاف أن الزوج مندوب إلى ذلك ، وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه ، فوجب أن يكون مرادها بها ، وإذا كان الزوج مرادا انتفى أن يكون الولي مرادها بها .

الرد على بعض المالكية كابن العربي ومن وافقه : وزعم بعض من احتج للمالك أنه لو أراد الزوج لقال : إلا أن يعفون أو يعفو الزوج ، فلما عدل عن ذلك إلى ذكر من لا يعرف إلا بالصفة علم أنه لم يرد الزوج . وهذا الكلام فارغ لا معنى نمته ، ويقال له : لو أراد الولي لقال : الولي ، ولم يورد لفظا يشترك فيه

الولى وغيره . والله تعالى يذكر الأحكام تارة بالنصوص ، وتارة بالدلالة على المعنى من غير نص عليه ، وتارة بلفظ يحتمل للمعاني يحتاج فى الوصول إلى المراد منه بالاستدلال عليه من غيره . وقد وجد ذلك كله فى القرآن (وقد مر أن تفسيره بالزوج قد ثبت عن النبي ﷺ بسند حسن ، وإذا جاء نهر الله بطل نهر مغل) .

وقال هذا القائل أيضا : إن العاقب هو التارك لحقه ، وهى إذا تركت النصف الواجب لها فهى عاقبة ، وكذلك الولى . والزوج إذا أعطاها شيئا غير واجب لها لا يقال له : عاف ، وإنما هو واهب . وهذا أيضا كلام ضعيف ، لأن الذين تأولوه على الزوج قالوا : إن عفوه هو إتمام الصداق لها (وأطلق عليه العفو مشاكلة ، أو هو بمعنى الفضل والزيادة كما مر .) وهم الصحابة والتابعون ، وهم أعلم بمعانى اللغة . وأيضا فإن العفو فى هذا الموضع ليس هو قوله : قد عفوت ؛ وإنما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج ، وتمليك المرأة النصف إياه بعد الطلاق . ألا ترى أن المهر لو كان عبداً بعينه لكان حكم الآية مستعملاً فيه ، ويكون عفو المرأة أن تملكه النصف الباقي لها بعد الطلاق ؟ لا بأن تقول : قد عفوت ، بل على الوجه الذى يجوز فيه عقود التمليكات ، فكنذلك العفو من قبل الزوج ليس هو أن يقول : قد عفوت ، لكن بتملكك مبتدأ على حسب ما تجوز التمليكات . فكل عفو أضيف إلى المرأة فثله يضاف إلى الزوج . ويقال : فما تقول فى عفو الولى على أى صفة هو ؟ فإننا نجعل عفو الزوج على مثلها . فالاشتغال بمثل ذلك لا يجدى نفعا . قاله الجصاص (١ : ٤٤١) .

الجواب عن قول ابن العربي : إن هذه الآية حجة فى صحة هبة المشاع : وبهذا كله انتحى ما ذكره ابن العربى فى الأحكام له : إن هذه الآية حجة فى صحة هبة المشاع ، لأن الله تعالى أوجب للمرأة بالطلاق نصف الصداق ففهما للرجل عن جميعه كعفو الرجل ، ولم يفصل بين مشاع ومقسم . وقال أبو حنيفة : لا تصح هبة المشاع إلا بعد القسمة له . قلنا : قد عرفت أن العفو ههنا ليس هو

قوله : قد عفوت ، لأن المهر لو كان عبداً بعينه لم يكن قول المرأة : قد عفوت عن نصفه تمليكا للزوج ، بل هو لغو من الكلام وباطل ، إذ لا خلاف أن رجلا لو قال لغيره : قد عفوت لك عن داري هذه ، أو قد أبرأتك من داري هذه أن ذلك لا يوجب تمليكا ، ولا يصح به عقد هبة . وإذا كان كذلك علم أن المراد به تمليكها على الوجه الذي تجوز عليه عقود التمليكات والهبات ، ولو دل ذلك على صحة هبة المشاع لدل على صحة الهبة بلفظ العفو ، ولم يقل به أحد ، فصار حكمه موقوفاً على الدلالة ، فجاز في الأصول جاز في ذلك ، وما لم يجز في الأصول لم يجز في هذا .

وأيضاً فإن كان هذا القائل من أصحاب الشافعي لزمه أن يميز الهبة غير مقبوضة ، لأن الله سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغيره ، فإذا عفت وقد قبضت فواجب أن يجوز من غير تسليمه إلى الزوج ، وإذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شرط الهبات فكذلك في المشاع . وإن كان من أصحاب مالك وأجاز الهبة من غير قبض كان الكلام معه على ما قدمناه . قاله الجصاص (١ : ٤٣٩) .

الرد على من أبطل عفو البكر عن نصف الصداق بعد الطلاق : وقوله تعالى : « إلا أن يعفون » يدل على بطلان قول من يقول : إن البكر إذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق لا يجوز ، وهو قول مالك . لأن الله تعالى لم يفرق بين البكر واليب ، ولما كان ابتداء خطابه حين قال : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » عاما في الأبيكار واليب وجب أن يكون ما عطف عليه من قوله : « إلا أن يعفون » عاما في الفريقين ، وتخصيص اليب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه (وأما تخصيص البالغة والعاقلة به فبالإجماع والصح ، ولم يوجد في اليب ، فبطل تعلق ابن العربي باستثناء الصغيرة أو المحجورة منه) .

إذا اشترت المرأة بالمهر متاعاً ثم طلقت قبل الدخول فعليها رد نصف الصداق لانصف المتاع ، خلافاً للمالك : وقوله تعالى : « فنصف ما فرضتم » يوجب أن يكون إذا تزوجها على ألف درهم ودفعها إليها ، ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت به متاعاً ، يكون لها نصف الألف وتضمن للزوج النصف . وقال مالك : يأخذ الزوج نصف المتاع الذي اشترته . والله تعالى إنما جعل له نصف المفروض ، وكذلك المرأة ، فكيف يجوز أن يؤخذ منها ما لم يكن مفروضاً ولا هو قيمة له ؟ (إشارة إلى أنها لو جعلت الدراهم دنائير أخذ نصف الدنائير لكونها قيمة للدراهم فافهم) . وهو أيضاً خلاف الأصول ، لأن رجلاً لو اشترى عبداً بألف درهم ، وقبض البائع الألف واشترى بها متاعاً ، ثم وجد المشتري بالعبد عيباً فردّه لم يكن له على المتاع الذي اشتراه البائع سبيل ، وكان المتاع كله للبائع ، وعليه أن يرد على المشتري ألفاً مثلها ، فالنكاح مثله ، ولا فرق ، إذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه ، وإنما وقع على الألف . والله أعلم . كذا في الجصاص (١ : ٤٤٢) .

قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » الآية

تحقيق الوسطى من الصلوات ، وترجيح قول الأحناف : قد اختلفوا في المراد من « الوسطى » فقال الحافظ الدماطى في كتابه المسمى بـ « كشف الغطاء في تبين الصلاة الوسطى » : وقد نص فيه أنها العصر ، وحكاها عن عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وأبي أيوب ، وعبد الله بن عمر ، وسمرة بن جندب ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد ، وحفصة ، وأم حبيبة ، وأم سلمة ، وعن ابن عمر ، وابن عباس على الصحيح عنهم . وبه قال عبيدة ، وإبراهيم النخعى ، وزر بن حبيش ، وسعيد بن جبير ، وابن سيرين ، والحسن ، وقتادة ، والضحاك ، والكلبي ، ومقاتل ، وعبيد بن مريم ، وغيرهم . وهو مذهب أحمد بن حنبل . قال القاضى الماوردى : والشافعى ، قال ابن المنذر : وهو الصحيح عن أبي حنيفة وأبي يوسف

ومحمد ، واختاره ابن حبيب المالكي رحمهم الله .

والدليل على ذلك ما رواه الإمام أحمد : حدثنا أبو معاوية ثنا الأعمش عن شتير بن شكل عن علي قال : قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب : « شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ، ملأ الله بيوتهم وقلوبهم نارا » الحديث . وكذا رواه مسلم من حديث أبي معاوية ، والنسائي من طريق عيسى بن يونس كلاهما عن الأعمش عن مسلم بن صبيح عن أبي الضحى عن شتير بن شكل عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ مثله . وقد رواه مسلم أيضا من طريق شعبة عن الحكم ابن عتية عن يحيى الجزار عن علي بن أبي طالب . وأخرجه الشيخان ، وأبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وغير واحد من أصحاب المسانيد والسنن والصحاح من طرق يطول ذكرها عن عبيدة السلماني عن علي بنه . ورواه الترمذي ، والنسائي عن الحسن البصري عن علي بنه . قال الترمذي : ولا يعرف ساعه منه . قلت : قد ثبت شماعه منه عند غيره ، كما ذكرته في الإعلام . وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أحمد بن سنان ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عاصم عن زر قال : قلت لعبيدة : سل كحليلا عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنا نراها الفجر والصبح ، حتى سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم الأحزاب : « شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ، ملأ الله قبورهم وأجوافهم أو بيوتهم نارا » . ورواه ابن جرير عن بندار عن ابن مهدي به (وهذا سند صحيح) .

الرد على من تكلم في حديث علي رضي الله عنه في الباب : وبه ظهر بطلان ما قاله بعضهم : إن لفظ صلاة العصر في الحديث ليس بمرفوع ، بل مدرج في الحديث ، أدرجه بعض الرواة تفسيرا ، بدليل ما أخرجه مسلم من وجه آخر عن علي كرم الله وجهه بلفظ : « حبسونا عن الصلاة الوسطى حتى غربت الشمس يعني العصر » . وعلى تقدير أنه ليس بمدرج يحتمل أن يكون عطف نسق على حذف العاطف لا بيانا ولا بدلا ، والتقدير : شغلونا عن الصلاة

الوسطى وعلو العصر . يؤيد ذلك أنه ﷺ لم يشغل يوم الأحزاب عن صلاة العصر فقط ، بل شغل عن الظهر والعصر معا . ويؤيده من خارج أنه لو ثبت عن النبي ﷺ تفسير أنها العصر لوقف الصحابة عنده ولم يختلفوا ، وقد ذكر الأصوليون أن من المرجحات أن يذكر السبب ، والحديث الوارد في أنها الظهر مبين فيه السبب ومساق لذكرها بطريق القصد ، بخلاف حديث شغلونا إلخ فوجب الرجوع إليه . وهو ما أخرجه أحمد وأبو داود بسند جيد عن زيد بن ثابت قال : كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر بالهجرة ، ولم تكن صلاة أشد على الصحابة منها ، فنزلت « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » انتهى ملخصا من روح المعاني (٢ : ١٣٥) .

فلاحتالان الأولان قد أبطلها قول علي رضي الله عنه : « كنا نراها الفجر حتى سمعت رسول الله ﷺ الخ » . وهو صريح في أن لفظ صلاة العصر ليس بمدرج ولا عطفه عطف نسق على حذف العاطف ، وأن عليا رضي الله عنه ومن وافقه فهم من سياق الحديث أن قوله ﷺ : « صلاة العصر » كان تفسيراً للصلوة الوسطى لا غير ، وهم أعرف الناس بمقاصد النبي ﷺ ، ومعاني كلامه ، ومقاطع مراده . وأما قوله : لو ثبت عن النبي ﷺ تفسير أنها العصر لوقف الصحابة عنده إلخ فيقال مثله في صلاة الظهر : إنه لو ثبت عنه ﷺ تفسير أنها الظهر لم يختلفوا .

الجواب عن ترجيح من رجح أنها الظهر : وأما ما ذكره من وجه الترجيح فليس بشيء ، فإن حديث زيد بن ثابت وإن كان مبين السبب فليس فيه عن رسول الله ﷺ أنها صلاة الظهر ، وغاية ما فيه أن صلاة الظهر كانت أشد الصلوات على الصحابة عنده ، فأخذ من ذلك أنها هي المرادة بالوسطى (وهذا كما ترى رأى من زيد بن ثابت وظن منه ، فلا يقاوم حديث علي المرفوع المفسر ، فانهم) . وحديث يوم الأحزاب وشغل المشركين رسول الله ﷺ وأصحابه

عن أداء صلاة العصر يومئذ مروى عن جماعة من الصحابة يطول ذكرهم ، وإنما المقصود رواية من نص منهم في روايته أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر . وقد رواه مسلم أيضا من حديث ابن مسعود والبراء بن عازب رضي الله عنهما .

(وحديث آخر) قال الإمام أحمد : حدثنا عفان ثنا همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة أن رسول الله ﷺ قال : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، وسماها لنا أنها هي صلاة العصر » . وحدثنا محمد بن جعفر وروح قالا : حدثنا سعيد عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب « أن رسول الله ﷺ - قال ابن جعفر : - سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : هي صلاة العصر » . ورواه الترمذي من حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة ، وقال : حسن صحيح ، وقد سمع منه .

(حديث آخر) : قال ابن جرير : حدثنا أحمد بن منيع ثنا عبد الوهاب بن عطاء عن التيمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « الصلاة الوسطى صلاة العصر » وفي لفظ له من وجه آخر (١) : « سئل أبو هريرة عن الصلاة الوسطى فقال : اختلفنا فيها كما اختلفتم ، ونحن بغناء بيت رسول الله ﷺ وفيما الرجل الصالح أبو هاشم بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، فقال : أنا أعلم لكم ذلك . فاستاذن على رسول الله ﷺ ، فدخل عليه ، ثم خرج إلينا فقال : أخبرنا أنها صلاة العصر » .

(حديث آخر) قال ابن جرير : حدثني محمد بن عوف الطائي حدثنا

(١) وهو من طريق صدقة بن خالد أخبرني خالد بن دهقان أخبرني خالد بن سيلان عن كهيل بن حرملة عنه . وخالد بن دهقان مقبول صدوق ، وخالد بن سيلان ذكره ابن حبان في الثقات . وكذا ذكر فيههم كهيل بن حرملة ، فالحديث حسن مع غرابته .

محمد بن إسماعيل بن عياش ثني أبي ثني أبو ضمضم بن زرعة عن شريح بن عبيد عن أبي مالك الأشعري قال : قال رسول الله ﷺ : « الصلوة الوسطى صلوة العصر » . إسناده لا بأس به .

(حديث آخر) : روى ابن حبان في صحيحه عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « الصلوة الوسطى صلاة العصر » وقد رواه الترمذي أيضا وقال : حسن صحيح . وأخرجه مسلم في صحيحه ولفظه : « شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر » .

قال ابن كثير : فهداه نصوص في المسئلة لا تحتل شيئا ، ويؤكد ذلك الأمر بالمحافظة عليها قوله ﷺ في الحديث الصحيح من رواية الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال : « من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله » . وفي الصحيح أيضا من حديث الأوزاعي عن يحيى بن كثير عن أبي قلابة عن أبي كثير عن أبي المهاجر (٢) عن بريدة بن الحصيب عن النبي ﷺ قال : « بكروا بالصلاة في يوم الغيم ، فإنسه من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله » . وقال الإمام أحمد : حدثنا يحيى بن إسحق أخبرنا ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة عن أبي تميم عن أبي نضرة الغفاري قال : صلى بنا رسول الله ﷺ في واد من أوديتهم يقال له : الخميص صلاة العصر ، فقال : « إن هذه الصلوة عرضت على السذين من قبلكم فضعوها . ألا ومن صلاها ضعف له أجره مرتين ، ألا ولا صلاة بعدها حتى ترووا الشاهد » ثم قال : ورواه يحيى بن إسحق عن الليث عن جبير بن نعيم عن عبد الله بن هبيرة به . وهكذا رواه مسلم والنسائي جميعا عن قتيبة عن الليث .

(٢) في الأصل : أبو المهاجر فليحرر ، ثم راجعت التهذيب وفيه أبو المهاجر ، قال : وقال ابن حبان : وهم فيه الأوزاعي ، وإنما هو أبو المهلب عن أبي قلابة انتهى (١٢ : ٢٤٩) .

الجواب عن قراءة « وصلوة العصر » بواو العطف :- وأما ما رواه أحمد عن طريق مالك عن زيد بن أسلم عن القعقاع ابن حكيم عن أبي يونس مولى عائشة قال : أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفا . قالت : إذا بلغت هذه الآية « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » فأذن ، فلما بلغت آذنتها ، فأملت على « حافظوا على الصلوات ، والصلوة الوسطى ، وصلوة العصر » وقوموا لله قانتين » . قالت : سمعتها من رسول الله ﷺ . وهكذا رواه مسلم عن يحيى بن يحيى عن مالك به . وفيه عطف صلاة العصر على الصلاة الوسطى بواو العطف التي تقتضى المغايرة . فلا يعارض ما مر من حديث علي وغيره ، لأنه إن روى على أنه خبر فحديث على أصح منه وأصرح ، وهذا يحتمل أن تكون الواو فيه زائدة ، كما في قوله تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكون من المؤمنين » ، وقوله : « وكذلك فصل الآيات ولتستبين سبل المجزئين » . وقال الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

ويؤيده ما رواه ابن جرير من طريق هشام بن عروة عن أبيه قال : كان في مصحف عائشة : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وهي صلوة العصر » . وهكذا رواه من طريق الحسن البصري أن رسول الله ﷺ قرأها كذلك .

وإن روى على أنه قرآن فإنه لم يتواتر ، فلا يثبت بمثله قرآن ، ولهذا لم يشته أمير المؤمنين عثمان بن عفان في المصحف ، ولا قرأ بذلك أحد من القراء الذين ثبتت الحجة بقراءتهم ، لا من السبعة ولا من غيرهم . وقد روى ما يدل على نسخ هذه التلاوة . روى مسلم من طريق شقيق بن عقبة عن البراء بن عازب قال : « نزلت حافظوا على الصلوات وصلاة العصر » فقرأناها على رسول الله ﷺ ماشاء الله ، ثم نسخها الله عز وجل ، فأنزل : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » . فقال له زاهر - رجل كان مع شقيق - أفهى العصر ؟ قال : قد

حدثك كيف نزلت وكيف نسخها الله تعالى . قال مسلم : ورواه الأشجعي عن الثوري عن الأسود عن شقيق انتهى (١ : ٢٩٣) .

قلت : وفيه الدلالة على أن الوسطى هي العصر ، صرح الله عز وجل بها مرة وأبهمها أخرى لحكمة . وقيل : بل الصلوة الوسطى مجموع الصلوات الخمس . رواه ابن أبي حاتم عن ابن عمر . وفي صحته نظر ، والعجب أن هذا القول اختاره الشيخ أبو عمر بن عبد البر النمري إمام ما وراء البحر ، وإنها لأحدى الكبر إذا اختار مع اطلاعه وسعة حفظه ما لم يقم عليه دليل من كتاب ولا سنة ولا أثر . وقيل : إنها صلاة المغرب ، وقيل : صلاة العشاء وصلاة الفجر ، وقيل : بل هي صلاة الجماعة . وقيل : الجمعة . وقيل وقيل . وتوقف فيها آخرون ، لما تعارضت عندهم الأدلة ولم يظهر لهم وجه الترجيح ، ولم يقع الإجماع على قول واحد ، بل لم يزل النزاع فيها موجودا من زمان الصحابة إلى الآن . روى ابن جرير بسند صحيح عن سعيد بن المسيب قال : « كان أصحاب رسول الله ﷺ يختلفون في الصلاة الوسطى هكذا - وشبك بين أصابعه - » .

وكل هذه الأقوال فيها ضعف بالنسبة إلى التي قبلها ، وإنما المدار ومعترك النزاع في الصبح والعصر ، وقد ثبتت السنة بأنها العصر فتعين المصير إليها . وقد روى حرمله بن يحيى ، والربيع ، والزعفراني ، وأحمد بن حنبل عن الشافعي : إذا صح الحديث فأنا راجع عن قولی وقائل بذلك . ومن هنا قطع الماوروي بأن مذهب الشافعي رحمه الله أن صلاة الوسطى هي صلاة العصر وإن كان قد نص في الجديد وغيره أنها الصبح ، لصحة الأحاديث أنها العصر . وقد وافقه على هذه الطريقة جماعة من محدثي المذهب . والله الحمد والمنة . قاله ابن كثير أيضا (١ : ٢٩٤) . وهذا هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى . نص عليه الطحاوي في معاني الآثار (١ : ١٠٤) . والعجب من صاحب روح المعاني حيث رجح أنها الظهر وجعل ذلك مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه ، وهو

خلاف الصحيح من مذهبه ، فتنبه له .

الرد على من رد بهذه الآية على أبي حنيفة قوله : إن الوتر واجب : قال ابن العربي : قال بعض علمائنا : في هذه الآية فائدة ، وهي الرد على أبي حنيفة في قوله : إن الوتر واجب ، لأن الوسط إنما يعد في عدد وتر ليكون الوسط يحيط به من جانبيه شفع ، وإذا عدت الصلوات الواجبات ستالم تكن الواحدة وسطا ، لأنها بين صلوتين من جهة وبين ثلاث صلوات من جهة أخرى . وهذا مبني على أن الوسط معتبر بالعدد أو بالوقت ، وقد بينا أن ذلك محتمل لا يدل على تعيينه دليل انتهى (١: ٩٥) قلت : ومبني أيضا على عدم الفرق بين الواجب والقرض ، وبينهما كما بين السماء والأرض ؛ فالعصر هي وسطى الصلوات المكتوبات ، وليس الوتر من المكتوبات وإن كانت واجبة . وأيضا فإن فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله ﷺ : « إن الله زادكم إلى صلاتكم صلاة وهي الوتر » . وإنما سميت العصر وسطى قبل وجوب الوتر ، قاله الجصاص . وأيضا فإن الوتر عندنا من توابع فرض العشاء لا يجوز تقديمه على العشاء مع اتحاد وقتيهما ، فافهم .

وجوب السكوت عن كلام الناس في الصلوة وفسادها به : وأما قوله تعالى : « وقوموا لله قانتين » ففسره البخارى في صحيحه بساكنتين ، لما أخرج هو ومسلم وأبو داود وجماعة عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم على عهد رسول الله ﷺ في الصلوة ، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه في الصلوة ، حتى نزلت « وقوموا لله قانتين » فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . وأخرج ابن جرير عن ابن مسعود قال : أتيت النبي ﷺ وهو يصلى ، فسلمت عليه فلم يرد على ، فلما قضى الصلوة قال : « إنه لم يمنعني أن أرد عليك السلام إلا أنا أمرنا أن نقوم قانتين ، لا نتكلم في الصلوة » . وكل ما روى في تفسيره من قولهم : قانتين أى خاشعين ذليلين مستكينين بين يديه وغيره راجع إلى ذلك ، لمنافاة الكلام للخشوع ونحوه . ولو ادعى أحد عدم المنافاة قلنا : فتفسير القنوت بالسكوت أرجح من غيره ،

لكونه ثابتاً عن النبي ﷺ . قال ابن العربي : والصحيح رواية زيد بن أرقم ، لأنها نص ثابت عن النبي ﷺ ، فلا يلتفت إلى محتمل سواها انتهى (١ : ٩٦) . وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل .

الرد على من فسر قوله قانتين بالقنوت في الفجر : وقال ابن المسيب : المراد به القنوت في الفجر ، وهو رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما : وقد روى الطحاوي عن ابن عباس بطرق عديدة صحاح أنه كان لا يقنت في الفجر ، فما روى عنه أبو رجاء أنه قنت في الفجر قبل الركوع أراد به طول القيام ، كما في قوله ﷺ : « أفضل الصلوة طول القنوت » وقد زوى الطحاوي بسند صحيح عن الشعبي قال : لو كان القنوت كما تقولون لم يكن للنبي ﷺ منه شيء (لأنه لم يقنت في الفجر إلا شهراً) . وعن جابر بن زيد : سئل عن القنوت فقال : الصلوة كلها قنوت ، أما الذي تصنعون فلا أدري ما هو ؟ قال الطحاوي : فهذا زيد بن أرقم ومن ذكرنا معه يخبرون أن ذلك القنوت الذي أمروا به في هذه الآية هو السكوت عن الكلام الذي كانوا يتكلمون به في الصلوة ، فيخرج بذلك أن يكون في هذه الآية دليل على أن القنوت المذكور فيها هو القنوت المفعول في صلوة الصبح انتهى (١ : ١٠١) .

في هذه الآية والأخبار التي ذكرناها حظر الكلام في الصلوة ، ولم يختلف الرواة أن الكلام كان مباحاً فيها إلى أن حظره ، واتفق الفقهاء على حظره ، إلا أن مالكا قال : يجوز فيها لإصلاح الصلاة ، وقال الشافعي : كلام السهو لا يفسدها . ولم يفرق أصحابنا بين شيء منه ، وأفسدوا الصلوة بوجوده فيها على وجه السهو كان أو لإصلاح الصلاة ، لأن الآية ورواية من روى أنها نزلت في حظر الكلام ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد ، وقصد لإصلاح الصلوة وعدمه ، وكذلك سائر الأخبار الماثورة عن النبي ﷺ في حظره فيها لم يفرق بين ما قصد به لإصلاح الصلوة وبين غيره ، ولا بين السهو والعمد منه ، فهي عامة

في الجميع . قاله الجصاص (١ : ٤٤٤) . وأما حديث ذى الدين فقد تكلمنا عليه في الإعلاء بأبسط وجه فليراجع .

وجه التفريق بين سلام الساهى والعامد : فإن قيل : قد فرقت بين سلام الساهى والعامد ، وهو كلام في الصلوة ، فكذلك سائر الكلام فيها . قيل : إنما السلام ضرب من الذكر ، مسنون به الخروج من الصلوة ، فإذا قصد إليه عامدا فسدت به الصلوة لا لكونه من كلام الناس بل من جهة أنه مسنون للخروج من الصلوة ، فإذا عمد له فقد قصد قطع الصلوة ، وإذا كان ساهيا فهو ذكر من الأذكار ، لا يخرج به من الصلوة ، وإنما كان ذكرا لأنه سلام على الملائكة وعلى من حضره من المصلين ، وهو لو قال : السلام على الملائكة وجبريل وميكال ، أو على نبي الله (والمصلين) لا تفسد صلاته . ويدل على هذا أنه موجود مثله في الصلوة ، وهو قوله : « السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » . وإذا كان مثله قد يوجد في الصلوة ذكرنا مسنونا لم يكن مفسدا لها إذا وقع منه ناسيا ، لأن النبي ﷺ قال : « إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس » (رواه مسلم وغيره) . وما أبيح في الصلوة من الكلام فليس بداخل فيه ، فلا تفسد به الصلوة ، ولم يتناولوه الخبر . فإن أئزمونا على ذلك الصيام وقد اختلف فيه حكم السهو والعمد فلنا نقول : إن القياس فيهما سواء ، ولذلك قال أصحابنا : لولا الأثر لوجب أن لا يختلف فيه حكم الأكل سهوا أو عمدا ، وإذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت .

الرد على ابن العربي في قوله : السهو لا يدخل تحت التكليف : وأما قول ابن العربي : فإن تكلم ساهيا لم يخرج به عن الصلوة ولا زال عن امتثال الأمر ، لأن السهو لا يدخل تحت التكليف . وهذا قوى جدا انتهى (١ : ٩٦) . فرد عليه ، فإن حكم النسي قد يجوز أن يتعلق بالناسي كالعامد وإنما يختلفان في المآثم واستحقاق الوعيد ، فأما في الأحكام من الصحة والفساد وإيجاب القضاء فلا يختلفان . ألا ترى

أن الناسي بالأكل والحدث والجماع في حكم العائد فيما يتعلق به من الأحكام من إيجاب القضاء وإفساد الصلوة ؟

وأما قوله : وقد عارضه بعض العلماء بأن الفطر المنهي عنه في الصوم إذا وقع سهواً أبطل فينتقض هذا الأصل (على مذهب المالكية ، لأنهم يجعلون السهو والعمد في الصوم سواء) . فأجابوا عنه بأن الفطر ضد الصوم ، وإذا وجد ضد العبادة أبطلها كان سهواً أو عمداً ، كالحديث في الصلوة (قلنا : فقد بطل أصل القائل بأن السهو لا يدخل تحت التكليف وقد قلت بدخوله تحته في الجملة) .

قال : بخلاف مسئلتنا ، فإن الكلام في الصلوة محظور غير مضاد ، فكان ذلك مطلقاً بالقصد انتهى . قلنا : إن قوله ﷺ في حديث معاوية بن الحكم عند مسلم وغيره : « إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس » يدل على منافاته للصلوة ، فلو بقي مصلياً بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه ، فثبت بذلك أن ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلوة . ومن وجه آخر أن ضد الصلاح هو الفساد ، وهو يقتضيه في مقابلته ، فإذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة إذا وقع الكلام فيها ، وإلا لزم خلاف مقتضى الخبر . انتهى من الجصاص بمعناه (١ : ٤٤٤) .

لا يجوز الصلوة ماشياً طالبا كان أو مطلوباً : وقوله عز وجل : « فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا » استدل به من يقول : إن الطالب يجوز له الصلوة ماشياً ، واحتج بحديث عبد الله بن أنيس عند أبي داود وسنده حسن . قلنا : لادلالة في الآية على ذلك ، لأنه ليس في الآية ذكر المشي ، ومع ذلك فالطالب غير خائف ، لأنه إن انصرف لم يخف ، والله سبحانه إنما أباح ذلك للخائف ، وإذا كان مطلوباً فجاز له أن يصلي راكباً أو راجلاً إذا خاف . وليس معنى قوله : « رجالاً » مشاة بل قياماً على أقدامهم ، لما روى البخاري عن نافع عن ابن عمر في صلاة الخوف : « فإن كان خوفاً أشد من ذلك صلوا رجالاً قياماً على أقدامهم ، وركبانا

مستقبل القبلة وغير مستقبلها . قال نافع : لا أرى ابن عمر قال ذلك إلا عن رسول الله ﷺ .

القتال يفسد الصلوة ، وفيه الرد على ابن العربي : وأما قول ابن العربي : قد قال أبو حنيفة : إن القتال يفسد الصلوة ، وقد قلنا عن ابن عمر الرد عليه (قلت : لم أر أين قدمه ، والذي قدمه من قوله : فإن كان خوف أكثر من ذلك صلوا قياما وركبانا الخ فإنما ذكر فيه الخوف دون القتال) . قال : وظاهر الآية أقوى دليل عليه انتهى . قلنا : المذكور في الآية إنما هو الخوف دون القتال ، وليس جميع أحوال الخوف هي أحوال القتال ، لأن حضور العدو يوجب الخوف وإن لم يكن قتال ؛ فإنما أمر الله بفعلها في هذه الحال ولم يذكر حال القتال . ومن ادعى عمومها له فعليه البيان . وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه شغل عن أربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى من الليل ، فقضاهن على الترتيب . وعن أنس ابن مالك قال : « حضرت عند مناهضة حصن تستر عند إضاءة الفجر ، واشتد اشتغال القتال ، فلم يقدروا على الصلوة فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار ، فصليناها ونحن مع أبي موسى ، ففتح لنا . قال أنس : وما يسرنى بتلك الصلوة الدنيا وما فيها ، علقه البخاري . ولو جازت الصلوة حال المقاتلة والمسابقة لم يؤخر النبي ﷺ الصلوات عن أوقاتها ، وكذلك الصحابة رضی الله عنهم بعده في قصة تستر ، فافهم .

وجوب القيام في الصلوة : قال الجصاص : وقوله تعالى : « وقوموا لله قانتين » تضمن إيجاب القيام فيها (لما فيه من الأمر بالقيام) .

يجب أن يكون جميع أفعال الصلوة طاعة : ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى أن يكون جميع أفعال الصلوة طاعة ، وأن لا يتخللها غيرها ، فأفاد ذلك النهي عن الكلام فيها (لأن كلام الناس ليس بطاعة في نفسه وإنما قد يصير طاعة لغيره ، ألا ترى إلى قوله ﷺ : « من قال لصاحبه : انصت والإمام يخطب

فقد لفا « جعل كلام الرجل لصاحبه من اللغو مع كونه من الأمر بالمعروف ؟)
وعن المشي ، وعن الاضطجاع ، وعن الأكل والشرب ، وكل فعل ليس بطاعة
(في نفسه) ، لما تضمنه اللفظ من الأمر بالدوام على الطاعات التي هي أعمال
الصلوة ، والنهي عن قطعها بالاشتغال بغيرها . واقتضى أيضا الدوام على الخشوع
والسكون ، لأن اللفظ ينطوي عليه ويقتضيه ، فانظم هذا اللفظ مع قلة حروفه
على جميع أعمال الصلوة وأذكارها ومفروضها ومسنونها ؛ واقتضى النهي عن كل
فعل ليس بطاعة فيها انتهى (١٠ : ٤٤٩) .

قلت : نعم ، هو يقتضى ذلك كله عند من يقول بعموم المشترك ، وأما
الحنفية - ومنهم الجصاص - فلا يقولون به ، فكيف يجوز لهم الاحتجاج به على
ماعداء ترك كلام الناس ؟ فإن قيل : هو يقتضى ترك الكلام في حال القيام فقط .
قلنا : لا ، فإن القيام لله يشمل الصلوة كلها ، وكما أن الركعة والسجدة قد تطلق
ويراد بها الصلوة كلها فكذلك القيام .

يسقط وجوب القيام والركوع والسجود في الخوف ، وكذا استقبال القبلة :
ولما أباح الله تعالى أداء الصلوة في حال الخوف راكبا دل على سقوط فرضية
القيام ، والركوع ، والسجود في الخوف ، لأن الراكب إنما يصلي بالإيماء ،
لا يفعل فيها قياما ، ولا ركوعا ، ولا سجودا . ولما كان أباح له فعلها راكبا
لأجل الخوف ولم يفرق بين مستقبل القبلة وغير مستقبلها دل على سقوط التوجه
إلى القبلة أيضا . قال صاحب الهداية : فإن اشتد الخوف صلوا فرادى يؤمّنون
بالركوع والسجود إلى أى جهة شاءوا إذا لم يقدرُوا على التوجه إلى القبلة . لقوله
تعالى : « فإن خفتم فرجالا أو ركباناً » . (وتقرير الاستدلال ما أشرنا إليه) .
وعن محمد : إنهم أى الركبان يصلون بالجماعة ، وليس بصحيح لانعدام الاتحاد
في المكان انتهى . قلت : اتحاد المكان ليس له تقدير معلوم ، وإنما هو مفروض
إلى العرف ، والعرف مختلف ، وإذا كانت الركبان صفوفًا على دوابهم كصفوف

الصلوة كانوا في مكان واحد عندنا - كما قاله محمد - وإن لم يكونوا في مكان واحد في عرف المتقدمين . والله تعالى أعلم .

ويدل أيضا على سقوط التوجه إلى القبلة في الخوف أن القيام والركوع والسجود من فروض الصلوة وأركانها الداخلة فيها ، وقد أباح تركها حين أمره بفعلها راكبا في الخوف ، فترك القبلة أخرى بالجواز ؛ إذ كان فعل الركوع والسجود أكد من القبلة ، فإذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة أخرى بالجواز . قاله الجصاص (١ : ٤٤٨) .

وجنه ذكر المحافظة على الصلوات في أثناء مسائل النكاح والطلاق :
فائدة : وإنما ذكر الله تعالى الصلوة والمحافظة عليها بين مسائل الرضاع والطلاق والنكاح لمناسبتها بقوله : « وأن تعفوا أقرب للتقوى » ، والشئ بالشئ يذكر ؛ فالصلوة رأس التقوى ، وعماد الدين ، وعمود الإسلام ، من أداها كان لما سواها أدى ، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع ، كما قاله عمر رضي الله عنه . فلما أرشدنا الله تعالى إلى العفو وقال : إنه أقرب للتقوى دلنا على طريق تحصيله بالصلوة ، كما قال : « واستعينوا بالصبر والصلوة ، إنها لكبيرة » الآية .

وفيه أشعار أيضا بأن من شأن المؤمن أن لا يشغله شأن عن ربه وذكره ، كما قال تعالى : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلوة وإيتاء الزكاة » . وفيه إشار أيضا بأن الصلوة تفيد انكسار القلب من هيئة الله تعالى ، وزوال التمرد وحصول الانقياد لأوامره ، والابتغاء عن مناهيه . دل على ذلك كله قوله : « وقوموا لله قانتين » . وإذا حصل ذلك لأحد حصل له حظ أوفر من التقوى ، وكان من العفو والإحسان في النروة العليا ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون . تمت مسائل العدة والطلاق من سورة البقرة ، وسنعود إليها في سورة الأحزاب والطلاق إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم
وهم أئوف حذر الموت » الآية

أخرج الحاكم في المستدرک من طريق سفیان عن ميسرة النهدي عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما في هذه الآية قال : كانوا أربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون ، وقالوا : نأق أرضا ليس بها موت . فقال لهم الله : موتوا ، فاتوا . فربهم نبي فسأل الله أن يحييهم ، فأحياهم . فهم الذين قال الله عز وجل : « وهم أئوف حذر الموت » . وصححه (١) على شرط الشيخين (٢ : ٢٨١) . وشرايع من قبلنا حجة لنا إذا لم تعقب بإنكار ، فهذا يدل على أن الله تعالى كره فرارهم من الطاعون . وهذا نظير قوله تعالى : « قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » ، وقوله : « إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » . وإذا كانت الأجل موقفة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تأخير عما قدرها الله تعالى ، فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك . وكذلك الطيرة ، والزجر ، والإيمان بالنجوم ، كل ذلك فرار من قدر الله عز وجل الذى لا يحصى عنه .

وقد روى عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ في الطاعون : « الفار منه كالفار من الزحف ، ومن صبر فيه كان له أجر شهيد » (رواه أحمد ، والبزار ، والطبراني ، وإسناد أحمد حسن) . وروى يحيى بن أبي كثير عن سعيد ابن المسيب عن سعد عن النبي ﷺ أنه قال : « لا عدوى ، ولا طيرة ، وإن تكن الطيرة في شئ فهي في القرمس والمرأة والدار . وإذا سمعتم بالطاعون بالأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليه . وإذا كان وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه »

(١) وتعقبه الذهبي : إن ميسرة النهدي لم يرويا له . قلت : ولكنه على شرطها وإن لم يخرجها له .

وروى الزهري عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن الحارث بن عبد الله بن نوفل عن ابن عباس أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه التجار وقالوا : الأرض سقيمة . فاستشار المهاجرين والأنصار ، فاختلفوا عليه ، فعزم على الرجوع ، فقال له أبو عبيدة : أفراراً من قدر الله ؟ فقال له عمر : لو غيرك يقولها يا أبا عبيدة ! نفر من قدر الله إلى قدر الله ، أ رأيت لو كان لك لبيل فهبطت بها واديا له عدوتان إحداها خصيبة والأخرى جديبة ، أ لست إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله ، وإن رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله ؟ فجاء عبد الرحمن ابن عوف فقال : عندي من هذا علم ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه » . فحمد الله عمر وانصرف .

ففي هذا الأخبار النهي عن الخروج عن (أرض) الطاعون فراراً منه ، والنهي عن الهبوط عليه أيضاً . ووجه النهي عن الهبوط عليه مع أنه قد منع الخروج منها لأجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء بها ، أنه إذا دخلها وبها الطاعون فجاز أن تدركه منية وأجله فيقول قائل : لو لم يدخلها ما مات ؟ وإنما نهاه عن دخولها لئلا يقال هذا ، وهو كما حكاه الله تعالى عن المنافقين « وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى : لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ، ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم » . فكره النبي ﷺ أن يقول قوم من الجهال وأعراب المسلمين مثل قول المنافقين . وقد أصاب بعض الشعراء في هذا المعنى حيث قال :

يقولون لي : لو كان بالرمل لم تمت بشنية والأبناء يكذب قبلها
ولو أنني استودعها الشمس لاهتدت إليها المنيا عينها ودليلها

وعلى هذا المعنى ما روى عن النبي ﷺ « لا يوردن ذوعاهة على مصح »
مع قوله : « لا عدوى ولا طيرة » لئلا يقال إذا أصاب الصحيح عاهة بعد

إيراد ذى عاهة عليه : إنما أعداه ما ورد عليه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥١) . قال ابن العربي : الأصح والأشهر أن خروجهم (أى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف) إنما كان فرارا من الطاعون ، وهذا حكم باق فى ملتنا لم يتغير . ثم ذكر حديث عبد الرحمن بن عوف (١ : ٩٦) .

مبنة العقوبة بعدها حياة ، ومبنة الأجل لا حياة بعدها فى الدنيا : فائدة : قال ابن العربي : أماتهم الله مدة عقوبة لهم ، ثم أحياهم آية . ومبنة الأجل لا حياة بعدها . انتهى . أى فى الدنيا . وفى الروح : والظاهر أنهم لم يروا فى هذا الموت من الأحوال والأحوال ما يصير بها معارفهم ضرورية ويمنع من صحة التكليف بعد الإحياء ، كما فى الآخرة . ويمكن أن يقال : إنهم رأوا ما يراه الموقى إلا أنهم أنسوه بعد العودة . والقادر على الإماتة والإحياء قادر على الإنشاء ، وسبحان من لا يمجزه شيء . وعلى كلا التقديرين لا يشكل موت هؤلاء فى الدنيا مرتين مع قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت » الآية ، لأن ذلك لم يكن عن استيفاء أجال كما قال مجاهد ؛ وإنما هو موت عقوبة ، فكأنه ليس بموت . وأيضاً هو من خوارق العادات ، فلا يرد نقضا . انتهى ملخصاً (٢ : ١٣٩) .

قوله تعالى : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا ، قالوا :

أفأى يكون له الملك علينا ؟ » الآية

ليست الإمامة وراثية ، وإنما هى بالعلم والقوة لا بالنسب : فيها دلالة على أن الإمامة ليست وراثية لإنكار الله تعالى عليهم ما أنكروه من التملك عليهم من ليس من بيت النبوة ولا الملك (وكان طالوت من ولد بنيامين بن يعقوب عليها السلام) . وبين أن ذلك مستحق بالعلم والقوة ، لا بالنسب . ودل ذلك أيضاً على أنه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس ، وإنها مقدمة عليه ، لأن الله تعالى أخبرنا أنه اختاره عليهم لعلمه وقوته وإن كانوا أشرف منه نسباً . وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته ، لأن فى العادة من كان أعظم جسماً فهو أكثر

قوة . ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة ، لأن ذلك لاحظ له في القتال ، بل هو وبال على صاحبه إذا لم يكن ذا قوة فاضلة . انتهى من الجصاص (٢ : ٤٥٢) .

لا بد لقتال أعداء الله من إمام : وفيه دلالة أيضا أنه لا بد للقتال وجهاد أعداء الله من إمام وأمير يقاتل تحت رأيته ، لقوله حكاية عن بنى إسرائيل : « ابعت لنا ملكا نقاتل في سبيل الله » أى تحت رأيته وأمره . وفيه دلالة أيضا على أن إمامة الدين كانت معمزل عن إمامة الدنيا في بنى إسرائيل ، ولذا سألوها نبيهم أن يبعث لهم ملكا يقاتلوا معه في سبيل الله ، لأن نبيهم لم يكن من بيت الملك (١) ؛ وإنما كان من بيت النبوة فقط ، وقد كان بعض بيوتهم يجمع بين الملك والنبوة معا . وأما في الإسلام فقريش كلها على اختلاف بطونها وشعوبها وأفاذاها تصلح لإمامة الدين والدنيا كليهما . والله تعالى أعلم .

وفيه دلالة على أنه لا يلزم من كون الرجل عالما بالديانات أن يكون صاحب سياسة وإن كان عالما بأحكامها ، وأن على أهل السياسة أن يكون تبعا لأهل العلم بالديانات كما أن طالوت كان تبعا لنبي قومه ، وكان النبي عليه السلام يقاتل تحت رأيته ، والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا » الآية

قال ابن العربي : القرض يكون من المال ، ويكون من العرض ؛ قال النبي ﷺ في مشهور الآثار : « أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم كان إذا خرج من بيته قال : اللهم إني قد تصدقت بعرضي عبادك » . وروى ابن عمر : « أقرض من عرضك اليوم لفقرك » يعنى من سبك فلا تأخذ منه حقا ولا تقم

(١) كانت النبوة في ذرية لاوى بن يعقوب ، والملك في ذرية يهودا بن يعقوب ، وكان طالوت من ذرية بنيامين بن يعقوب . كما في ابن الكثير .

عليه حدا حتى يأتي يوم القيامة موفر الأجر .

معنى قول أبي حنيفة : لا يجوز التصديق بالعرض ، والرد على ابن العربي : وقال أبو حنيفة : لا يجوز التصديق بعرض ، لأنه حق الله تعالى (أيضا لاحق العبد وحده) . وهذا فاسد ، قال النبي ﷺ في الصحيح : « إن دماءكم ، وأموالكم ، وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا » الحديث ، وهذا يقتضى أن هذه الثلاث المحرمات تجرى مجرى واحدا في كونها باحترامها حقا للآدمى انتهى (١ : ٩٨) . قلت : فهل يجوز لأحد أن يتصدق بدمه على أحد ليتصرف فيه بالقتل والبذل كما يتصرف في ما يتصدق عليه من المال ؟ كلا ! لا يجوز ذلك أبدا ، ولم يقل بجوازه أحد . فبطل جريان الثلاث مجرى واحدا ، وتبين معنى قول أبي حنيفة : « اللهم إني تصدقت بعرضي على عبادك » فإنه كان يقول ذلك لله تعالى لم يكن يقوله للناس ، ومراده أن أحدا لو هتك عرضي اليوم فقد عفوت عنه ولا آخذ به ؛ وليس معناه أنه كان يقول للناس : قد تصدقت بعرضي عليكم اليوم فاهتكوه كما أردتم وتصرفوا فيه حسبما شئتم ، وإنما معناه ما ذكرناه . فأبو حنيفة لم ينف هذا التصديق السدى هو في الأصل عفو وإبراء ، وهو الذي يجرى في الدماء والأموال والأعراض بالسوية ؛ وأما التصديق بمعنى الهبة والتمليك فلا يجرى في الدماء ، ولا في الأعراض ، وكما لا يجوز لأحد أن يبيع دمه لأحد فكذلك العرض لا يجوز لإباحته لأحد فهتكه كيف يشاء .

روى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبي ﷺ : « إن الله ليغار لعبده المؤمن ، فليغر لنفسه » . وعن أبي سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : « الغيرة من الإيمان والمذاء من النفاق » . قال : قلت : ما المذاء ؟ قال : الذي لا يغار . رواه البزار بسند حسن ، كما في مجمع الزوائد (٢ : ٣٢٧) . ولا يخفى أن التصديق بالعرض بمعنى إباحته للهتك خلاف الغيرة ، وما كان خلاف الغيرة فهو

خلاف الإيمان ، ولذلك قال أبو حنيفة : لا يجوز التصديق بالعرض إلخ فافهم .

قوله تعالى : « فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه مني
إلا من اغترف غرفة بيده »

الشرب من النهر هو الكرع فيه ، ولا بحث بالاغتراف : فيه دلالة على أن الشرب من النهر إنما هو الكرع فيه ، لأنه قد كان حظر الشرب منه إلا لمن اغترف غرفة بيده . وهذا يدل على صحة قول أبي حنيفة فيمن قال : إن شربت من الفرات فعبدي حر : إنه على أن يكرع فيه ، وإن اغترف منه أو شرب بإناء لم يحنث . لأن الله قد كان حظر عليهم الشرب من النهر ، وحظر مع ذلك أن يطعم منه ، واستثنى من الطعم الاغتراف ، فحظر الشرب منه باق على ما كان عليه ، فدل على أن الاغتراف ليس بشرب منه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٢) .

الجواب عن إيراد ابن العربي على الحنفية في الباب : وأورد عليه ابن العربي بأننا إذا أجرينا الإيمان على الألفاظ قلنا به معهم ، فإن شرب الماء ينطلق على كل هيئة وصفة في لسان العرب من غرف باليد أو كرع بالفم انطلاقا واحدا (قلنا : لا كلام في شرب الماء ، بل في الشرب من النهر) . فإذا وجد الشرب المحلوف عليه لغة حنث فاعله (قلنا : لم يوجد الشرب المحلوف عليه ، فإن الشرب من النهر هو الكرع لغة كما دل عليه نص القرآن) . قال : وأما هذه الآية فلا حجة فيها ، فسلن الله تعالى جعل ما لزمهم من هذه القصة معيارا لزامهم وإظهار صبرهم في اللقاء ، فكان من كسر شهوته عن الماء وغلب نفسه على الإمعان فيه إلا غرفة واحدة يطفى بها سورت ويشتكن غليله موثوقا به في الثبات عند اللقاء في الحرب ، وكسر النفس عمن الفرار عمن القتال ، وبالعكس من كرع في النهر واستوفى والشرب منه . وهذا منزع معلوم ليس من اليمين في ورد ولا صدر انتهى (١ : ٩٨) .

قلت : ولكن الله تعالى عبر عن هذا المنزاع بلفظ « من شرب منه » ، فدل على أن الشرب من النهر هو الكرع فيه ، وإلا لاختار الله له لفظاً آخر عوضاً عنه . ولو كان كون القصة ليست من اليمين في ورد ولا صدر يبطل الاستدلال بدلالة ألفاظها على معانيها ، فاستدلالك بقوله : « ومن لم يطعمه فإنه مني » على كون الماء طعاماً ، وإذا كان طعاماً كان قوتاً ، فوجب أن يجري فيه الربا النخ أبطل وأبطل : فإن القصة ليست من الربا في ورد ولا صدر فافهم . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » الآية

خبر بمعنى الأمر أى لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام ، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه ، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه ، بل من هداه الله للإسلام ، وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بصيرة ، ويحيى به عن بينة . ومن أعمى الله قلبه ، وختم على سمعه وبصره تنكب عنه لشهوة خفية ، وهلك عن بينة ، ولا يفيد الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً . وحكم هذه الآية ثابت في الحال على جميع أهل الكفر فإن الكفار غير مشركي العرب لو أذعنوا بأداء الجزية ودخلوا تحت حكم أهل الإسلام وفي ذمتهم أقروا على ما هم عليه ، ولم يقاتلوا ، ولم يكرهوا على الإسلام .

المشرك من العرب لو تهود أو تنصر لم يجبر على الإسلام : وكذلك المشرك من العرب لو تهود أو تنصر لم يجبر على الإسلام ، وأقررناه على دينه بالجزية . وفيه دلالة على بطلان قول الشافعي ، حيث قال : من تهود ممن المجوس أو النصراني أجبرته على الرجوع إلى دينه ، أو إلى الإسلام . والآية دالة على بطلان هذا القول ، لأن فيها الأمر بأن لا نكره أحداً على الدين ، وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرناه .

الجواب عن إيراد الجصاص على الشافعي : قلت : تخييره بين الرجوع إلى

دينه أو إلى الإسلام يرفع الإكراه ، كما يرفعه تخييرنا سائر الكفار بين الإسلام ، وبذل الجزية والقتال . وإنما قال الشافعي بإجباره على الرجوع إلى دينه أو إلى الإسلام لأننا أقررناهم وما يدينونه وقت الإقرار ، ولم نقرهم على أمر جديد غيره ، فإذا بدل أحد من أهل الذمة دينه فقد نقض عهده ، فإذا أن يرجع إلى ما كان عليه لتبقي له ذمته ، أو يرجع إلى الإسلام فيكون له مالنا وعليه ما غلبنا فافهم . ولا يتم الجواب عن حجة الشافعي إلا بإثبات أن الكفر كله ملة واحدة ، فإقراره على ملة من الكفر لإقراره على كلها ، وقد ذكرته في الإعلاء بأبسط وجه .

الجواب عن إكراه مشركي العرب على الإسلام فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف : فإن قيل : مشركوا العرب الذين أمر النبي ﷺ بقتلهم ، وأن لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف قد كانوا مكروهين على الدين ، ومعلوم أن من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم ، فما وجه إكراههم عليه ؟ قلنا : لم يكن العرب ليدخلوا في دين غير دين آبائهم مكروهين ، هم قوم لا يعطون الدنية خفاة الموت ، ويرجعون بذل النفوس دون العار . فمن دخل منهم في الإسلام دخل فيه طوعاً برغبة ، ومن لم يرض بالدخول فيه آثر القتل ، فقتل . وإنما أمر بقتلهم إذا أبوا عن الإسلام لإقامة الحجة عليهم ، والبرهان على صحة نبوة محمد ﷺ ، فلم يكن لهم عذر في التخلف عنه غير العناد والكبر ، فكانوا قد صدق عليهم قوله تعالى : « فجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا » ، فكان الأمر بقتلهم كالأمر بقتل المرتدين ، وليس ذلك من الإكراه في شيء ، وإنما هو جزاء الاستخفاف بدين الله تعالى بعد المعرفة به . (و) قيل : إنما أكرهوا على إظهار الإسلام لا على اعتقاده ، لأن الاعتقاد لا يصح منا الإكراه عليه . قاله الجصاص . (وهذا كما ترى لا يقوم على رجله ، فإن ما لا يصح منا الإكراه عليه خارج من قوله : « لا إكراه في الدين » لأنه كما ذكره الجصاص نفسه خبر بمعنى الأمر أي اركوا الإكراه في الدين ، ولا يؤمر إلا بترك ما هو تحت القدرة فافهم) .

المكره على الإسلام يكون مسلماً في الظاهر إلا أنه لا يقتل بالارتداد : وقال أصحابنا فيمن أكره من أهل الذمة على الإيمان : إنه يكون مسلماً في الظاهر ، ولا يترك والرجوع إلى دينه ، إلا أنه لا يقتل إن رجع إلى دينه ، ويحجر على الإسلام من غير قتل . لأن الإكراه لا يزيل عنه حكم الإسلام إذا أسلم وإن كان دخوله فيه مكرهاً دالاً على أنه غير معتقد له ، لما وصفنا من إسلام من أسلم من المشركين بقتال النبي ﷺ ، وقوله : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » (رواه مسلم وغيره) فجعل النبي ﷺ إسلامهم عند القتال إسلاماً في الحكم ، فكذلك المكره على الإسلام من أهل الذمة واجب أن يكون مسلماً في الحكم ، ولكنهم لم يقتلوا للشبهة . ولا نعلم خلافاً أن أسيراً من أهل الحرب لو قدم ليقتل فأسلم إنه يكون مسلماً ، ولم يكن إسلامه خوفاً من القتل مزيلاً عنه حكم الإسلام ، فكذلك الذمي . وكون قوله تعالى : « لا إكراه في الدين » قد حظر إكراه الذمي على الإسلام لا يوجب أن لا يتعلق بهذا الإكراه المحظور حكم ، لأنه إذا ثبت بالدلائل أن الإسلام لا يختلف حكمه في حال الإكراه والطوع لمن يجوز إجباره عليه أشبه في هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف حكم جنسه وهزله ، ثم لا يختلف بعد ذلك أن يكون الإكراه مأموراً به ، أو مباحاً ، أو محظوراً ، كما لا يختلف حكم العتق والطلاق في ذلك . لأن رجلاً لو أكره رجلاً على طلاق أو عتاق ثبت حكمهما عليه وإن كان المكره ظالماً في الإكراه ، منهي عنه ، فكذا هذا . قاله الجصاص (١ : ٤٥٤) .

قوله تعالى : « ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك » الآية

معنى إتياء الله الملك للكافر : إتياء الله الملك للكافر ليس بمعنى تمليك الأمر والنهي ، فإن هذا لا يجوز أن يعطيه الله أهل الكفر والضلال ، لأن أوامر الله وزواجره إنما هي استصلاح للخلق ، فغير جائز استصلاحهم بمن هو على الفساد ، عجائب للصالح . ولأنه لا يجوز أن يأتى أهل الكفر والضلال على أوامره ،

ونواهيه ، وأمور دينه ، كما قال في آية أخرى : « لا ينال عهدى الظالمين » . وإنما يكون إيتاء الملك للكافر من جهة كثرة المال والاتباع والجند ، واتساع الحال . وهذا جائز أن يتعم الله على الكافرين به في الدنيا ، لا يختلف حكم الكافر والمؤمن في ذلك ، وليس له أن يتملك الأمر والنهى بخلاف ما شرعه الله ، ولو فعل ذلك كان غاصبا جائرا . وبالجمله فهذا الضرب من الملك جائز أن يوثيه الله الكافر . ألا ترى إلى قوله تعالى : « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ، ثم جعلنا له جهنم ، يصلى ها مذموما مدحورا » ؟ قاله الجصاص (١ : ٤٥٤) .

الرد على الملحد المشرقي حيث جعل الملك مطلقا علامة القبول عند الله : وفيه رد على الملحد المشرق الذى جعل إيتاء الملك مطاقا علامة القبول عند الله ، وسلب الملك علامة البعد منه ، واستنتج من تلك المقدمات الباطلة : إن حكماء الغرب وملوك أوروبا صاروا بالحق من عباد الله المؤمنين ، المتفكرين ، العالمين ، العاقلين ، الموقنين ، المتقين . سخر الله لهم بر الأرض وبحرها ، وسخر معهم الجبال والأنهار ، وبدلوا خوفهم أمنا منها ، وسخر لهم البرق الذى يريكم خوفا وبريهم طمعا ، والرياح تجرى بأمرهم فى البر والبحر ، والنار تحترق بإذنهم ، والبلاد تفسد على حركة أصابعهم ، وأسألوا على الأرض عيونا من الذهب والفضة والحديد وأشياء التجارة ليفرنجوها كل ما بقى فى الأرض من الناس ، وما بقى من طرق معاشهم ومن البلاد ما بقى من أساليب تهذيبهم نظرا إلى تاليف قلوب الرعية وسلب حقوقهم - إلى أن قال الخبيث - فوالله ماجاهد قوم فى هذه الدنيا مثل ما جاهد الغرب فى زماننا هذا ، ولم يعرفوا الله مثل ما عرفوه ، ولم يقدروه مثل ما قدروه . فكيف لا يوثدى الله أجورهم ، ويوفيههم حق عبادتهم فى الدنيا ، ويتم نعمته عليهم إن كانوا شاكرين - إلى أن قال - فلم يقبل الله منهم ، ولا يقبل منكم ؟ ويتم نعمته عليهم ويعرض عنكم ؟ ويرفعهم ويخفضكم ؟ ويقبض المسلمين ويبسط الكافرين ؟ فالحق أنه ما فيكم من الإسلام من شئ ، ولأنهم هم المسلمون - إلى آخر ما قال وأطال وهذى وافترى ، فى تذكرته التى هى كاسمها

تذكرة للجهل والفضلال ، أكبر دليل على أن مصنفه في أشنه وبال وأقبح حال .

ولم يدرك الجاهل أن عادا وثمود قد جاهدوا في استخراج كنوز الدنيا أكثر مما جاهد الغرب ، وكذلك نمرود وشداد وفرعون ذوالأوتاد . قال تعالى : « ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم ، وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ، وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم » ولم ينفعهم هذا الجهاد في الدنيا ، ولم يكن ذلك من المعرفة والإيمان في شيء « فأهلكناهم بذنوبهم ، وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين . ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيت الله ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزون » . فإذا ينفع حكماء الغرب وملوكهم جهادهم في متاع الدنيا - وهم عن الآخرة هم غافلون ، وعن دين الله لنا كبون ، ولآيات والقرآن جاحدون ، وعن سيدنا محمد ﷺ معرضون منكرون - ؟

أهل الغرب إنما ملكوا الأموال والجند والبلاد ، وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا ، وليس من الإيمان ، والإيقان ، والتقوى ، والفلاح في شيء لأن أكثرهم دهرية ملحدون ، للصانع منكرون ، وبعضهم بالإنجيل المحرف يؤمنون ، وبأباطيل الأساقف والرهبان يوقنون ، يتحارشون فيما بينهم كالبهائم ، ليس لهم من العفاف والديانة حظ ، ولا من الأخلاق العالية والأعمال الصالحة نصيب ، بضاهتون قول الذين كفروا من قبلهم وقد كان قارون أكثر منهم كنوزا وأموالا وزينة . « فلما خرج على قوميه في زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا (كهنا الملحد المشرقي) : ياليت لنا مثل ما أوتي قارون ، إنه لذو حظ عظيم ، وكان هؤلاء أحسن حالا من الذين المشرق ، حيث لم يجعلوا قارون من المتقين المفلحين الأبرار لمجرد ما عنده من الأموال . « وقال الذين أوتوا العلم : ويلكم ! ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ، ولا يلقها إلا الصابرون » . وفيه دلالة واضحة على

أن جمع الأموال والكنوز ليس من الإيمان والقبول عند الله في شيء . « ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك » فهل كان اللعين مؤمنا متقيا مفلحا منما من الله بمجرد ما آتاه من الملك ؟ كلا ! بل كان كافرا ملعونا كما شهد به القرآن ، وكان إبراهيم نبيا خليلا مع أن الله لم يؤته الملك ، وكذلك فرعون آتاه الله الملك كان كافرا عليه لعنة الله وغضبه ، وكان بنو إسرائيل - وهم تحت يده يسومهم سوء العذاب يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم ، مع ما هم فيه من الذل والعذاب - مسلمين مؤمنين مقبولين عند الله ، « وتمت كلمة ربك الحسنى على نبي إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه ، وما كانوا يعرشون » .

ثبت أن الملك والمال كله من متاع الدنيا لا من نعم الآخرة ، فلا يبدل كثرة المال والأرباح على كون صاحبها مقبولا عند الله مرضيا لديه ، فإن ذلك مما يستوى فيه المؤمن والكافر . روى عبدالرزاق عن معمر عن زيد بن أسلم « أن النمرود كان عنده طعام وكان الناس يقدون إليه للميرة ، فوفد إبراهيم في جملة من وفد للميرة ، فكان بينهما هذه المناظرة ؛ ولم يعط إبراهيم من الطعام كما أعطى الناس ، بل خرج وليس معه شيء من الطعام . فلما قرب من أهله عمد إلى كتيب من التراب ، فلأعذبه منه ، وقال : أشغل أهلى عني إذا قدمت عليهم . فلما قدم وضع رجليه وجاء فاتكأ ، فنام ، فقامت امرأته سارة إلى العليلين ، فوجدتهما ملائنين طعاما ، فعلمت طعاما ، فلما استيقظ إبراهيم وجد الذى أصلحوه ، فقال : أتى لكم هذا ؟ قالت : من الذى جئت به . فلم أنه رزق رزقهم الله تعالى » كذا في ابن كثير (١ : ٣١٣) . فانظر إلى خليل الله فقيرا ليس عنده طعام ، يفد إلى عدو الله للميرة فيرده صفر اليدين ، والله يرزقه من عنده بلاء العدين . فهل في ذلك دليل إلا على كون الملك من إماراة البعد من الله ، أو على كونه علامة القبول عند ؟

أو لم ير المشرق اللعين إلى حبيب الله سيدنا محمد ﷺ كان طول عمره في

أضيق عيش وأنكده ، مات ودرعه مرهونة عند يهودى بأصوع من الطعام ، وكسرى وقبصر على أسرة الملك وتيجان المملكة والسلطنة على رؤسهم ، ولم يكن نبينا ﷺ ملكا بل كان نبيا عبدا يأكل كما يأكل العبد ، ولو كان الملك من أسباب القبول عند الله كما زعمه المشرقي اللعين لاختار ﷺ لنفسه أن يكون نبيا ملكا ، لا أن يكون نبيا عبدا ، ولكن الحديث قد صح بأن جبريل عليه السلام أشار عليه أن يتواضع ويختار نبياً عبدا . إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ليس في مناظرة إبراهيم انتقال من حجة إلى حجة : فائدة : ليس في هذه المناظرة عدول من إبراهيم عليه السلام عن الحجاج الأول إلى غيره كما ذكره كثير من المنطقيين ، وحاصل الحجاج : إن غمود كان قد طلب من إبراهيم دليلا على وجود الرب الذى هو يدعو الناس إليه ، فقال إبراهيم : « ربى الذى يحيى ويميت » أى الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها ، وعدمها بعد وجودها . وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة ، لأنها لم تحدث بنفسها ، فلا بد لها من موجد أوجدتها ، وهو الرب الذى أدعو إلى عبادته وحده ، لا شريك له . فعند ذلك ادعى الخصم هذا المقام لنفسه عنادا ومكابرة ، وأوهم أنه فاعل لذلك كله ، وأنه هو الذى يحيى الناس ويميتهم ، لا فاعل لذلك غيره ، كما قال فرعون بعده : « ما علمت لكم من إله غيرى » . فلما ادعى اللعين هذه المكابرة ناقضها (١) إبراهيم بقوله : « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » أى إن كنت كما تدعى أنك تحيى وتميت فالذى يحيى ويميت ، هو الذى يتصرف فى الكون فى خلق ذراته وتسخير كواكبه وحرركاته ، فهذه الشمس تبدو كل يوم من المشرق ، فإن كنت آلهها كما تدعى تحيى وتميت فأت بها من المغرب ، فلما علم عجزه وانقطاعه وأنه لا يقدر على المكابرة فى هذا المقام

بهت أى أخرس ، فلم يقدر يتكلم ، وقامت عليه الحجة . قال الله تعالى :
 « والله لا يهدي القوم الظالمين » أى لا يلهمهم حجة ولا برهاناً ، بل حجّتهم داحضة
 عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد .

وجه عجز الكافر عن القول بأنه يأتي بالشمس من المشرق : وكان القوم
 صائين عبدة أوثان على أسماء الكواكب السبعة ، (وادعى نمرود أنه إله الأرض ،
 فوضت آلهة السماء أمر الأرض إليه) وكانوا يزعمون أن حوادث العالم كلها في
 حركات الكواكب السبعة وأعظمها عندهم الشمس ، ويسمونها وسائر الكواكب
 آلهة ، والشمس عندهم هو الآله الأعظم الذى ليس فوقه آله . يدل على ذلك
 قوله تعالى حكاية عن الخليل : « فنظر نظرة في النجوم فقال : إني سقيم » وقوله :
 « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال : هذا ربي - إلى قوله - فلما رأى الشمس بازغة
 قال : هذا ربي هذا أكبر » . ولا يختلفون وسائر من يعرف سير الكواكب
 أن لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين إحداها من المغرب إلى المشرق ،
 وهى حركتها التى تختص بها لنفسها ، والأخرى تحريك الفلك لها من المشرق إلى
 المغرب ، وبهذه الحركة تنور الشمس علينا كل يوم وليلة . هذا أمر مقرر عند
 من يعرف سيرها ، فلما قال إبراهيم : « فإن الله يأتي بالشمس من المشرق »
 أشار بذلك إلى أنها لا تصلح أن تعبد أو تسمى إلهاً ، ولو كانت إلهاً لما كانت
 مقسورة ولا مجبرة بحركة قسر ، ليس هى حركة نفسها بل هى تحريك غيرها لها
 يحركها من المشرق إلى المغرب ، والذى أدعوكم إلى عبادته هو فاعل هذه الحركة
 فى الشمس ، وهو القاسر لها ، فلم يمكن الخصم دفع هذا النقض بشبهة ولا
 معارضة (قاله الجصاص ١ : ٤٥٥) . فلم يستطع أن يقول : إن الشمس تجرى
 من المشرق إلى المغرب بنفسها ، لكون ذلك خلاف المقرر عند القوم من أن
 حركتها لنفسها هى ضد هذه الحركة ؛ ولا أن يقول : أنا أتى بها من المشرق كل
 يوم فقل لربك يأت بها من المغرب ، لأن الشمس عندهم هو الآله الأعظم ، فلو

ادعى نمرود أنها تحت إرادته ومشيته لكذب القوم وكانوا أول كافر به ، فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين .

جواز المحاجة فى الدين بحجج العقول : وهذه الآية تدل على صحة المحاجة فى الدين ، واستعمال حجج العقول ، والاستدلال بدلائل الله تعالى على تسويده و صفاته الحسنى . وتدل على أن المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة ، وترك ما هو عليه من المذهب الذى لا حجة له فيه . وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج فى إثبات الدين ، لأنه لو كان كذلك لما حاجه إبراهيم عليه السلام (ولا حكى الله لنا حاجه) . وتدل على أن الحق سبيله أن يقبل بحجة ، إذ لا فرق بين الحق والباطل إلا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل ، وإلا فلو لا الحجة التى بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة فى الجميع ، فكان لا فرق بينه وبين الباطل .

أنبياء الله لم يصفوه بصفة توجب التشبيه ، وإنما استدلوا عليه بأفعاله : وتدل على أن الله تعالى لا يشبه شئ ، وأن طريق معرفته بالنصب من الدلائل على توحيده ، لأن أنبياء الله عليهم السلام إنما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه ، وإنما وصفوه بأفعاله واستدلوا بها عليه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٥) .

قوله تعالى : « قال : لبثت يوما أو بعض يوم ، قال : بل لبثت مائة عام » الآية

الخالف على ما فى ظنه ليس بكاذب : قول هذا القائل لم يكن كذبا وقد أماته الله مائة عام ، لأنه أخبر عما عنده . ونظيره أيضا ما حكاه الله تعالى عن أصحاب الكهف : « قال قائل منهم : كم لبثتم ؟ قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم » وقد كانوا لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين ، ولم يكونوا كاذبين فيما أخبروا عما عندهم . ونظيره قول النبي ﷺ حين صلى ركعتين وسلم فى إحدى صلاتى العشاء فقال له

ذوالدين : أقصرت الصلوة أم نسيت ؟ فقال : « لم تقصر ولم أنس » وكان عليه السلام صادقاً ، لأنه أخبر عما عنده في ظنه ، وكان عنده أنه قد أتمها . فهذا كلام سائح جائز غير ملوم عليه قائله إذا أخبر عن إعتقاده وظنه ، لا عن حقيقة مخبره . وكذلك عفا الله عن الخالف بلغو اليمين ، وهو فيما روى قول الرجل لمن سأل : هل كان كذا وكذا ؟ فيقول على ما عنده : لا والله ، أو يقول : بلى والله وإن اتفق مخبره على خلافه ، لأنه إنما أخبر عن عقيدته وضميره . والله تعالى أعلم . قاله الجصاص (١ : ٤٥٦) .

قوله تعالى : « الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى » الآية

بطلان العمل بالرياء : قد أخبر الله تعالى في هذه الآيات أن الصدقات إذا لم تكن خالصة لله عارية من من وأذى فليست بصدقة ، لأن إبطالها هو إحباط ثوابها ، فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق (لأن الصدقة إنما يراد بها الثواب لا غير من كونها مفتاحاً لعمل آخر مثلاً) . وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القربة إلى الله تعالى فغير جائز أن يشوبه رياء ولا وجه غير القربة ، فإن ذلك يبطله ، كما قال تعالى : « ولا تبطلوا صدقاتكم » وقال تعالى : « وما أسروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء » فما لم يخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله .

لا يجوز الاستيجار على الحج ، وفعل الصلوة ، وتعليم القرآن : ومن أجل ذلك قال أصحابنا : لا يجوز الاستيجار على الحج ، وفعل الصلوة ، وتعليم القرآن ، وسائر الأفعال التي شرطها أن تفعل على وجه القربة ؛ لأن أخذ الأجر عليها يخرجها عن أن تكون قربة ، لدلائل هذه الآيات ونظائرها . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٦) .

فوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما
أخرجنا لكم من الأرض » الآية

فيه إباحة المكاسب ، والأمر بالإففاق منها ، والمراد به الصدقة ههنا ،
قال ابن عباس : « من طيبات ما رزقهم من الأموال التي اكتسبوها » . قال
مجاهد : يعنى التجارة بتسييره إياها لهم . وقال على والسدى : من طيبات ما كسبتم
يعنى الذهب والفضة ، ومن الثمار والزروع التي أنبتا لهم من الأرض . كذا
في ابن كثير (١ : ٣٢٠) .

تقسيم المكاسب : وفيه إخبار بأن فيها طيبا ليس كلها خبيثا ، والمكاسب
وجهان : إحداها أبدال الأموال وأرباحها ، والثاني : أبدال المنافع . وقد نص
الله تعالى على إباحتها في مواضع من كتابه ، وقد روى عن جماعة من السلف في
قوله : « أنفقوا من طيبات ما كسبتم » أنه من التجارات ، منهم الحسن ومجاهد .

وجوب الصدقة في سائر الأموال حتى يقوم دليل الندب : وعموم هذه
الآية يوجب الصدقة في سائر الأموال ، لأن قوله تعالى : « ما كسبتم » ينتظمها
وإن كان غير مكتف بنفسه في المقدار الواجب فيها ، فهو عموم في أصناف
الأموال ، مجمل في المقدار الواجب فيها ، فهو مفتقر إلى البيان . ولما ورد البيان
من النبي ﷺ بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بها في إيجاب الحق
فيه ، نحو أموال التجارة . ويحتج بظاهر الآية على من بنى إيجاب الزكاة في
العروض ، ويحتج به أيضا في إيجاب صدقة الخيل ، وفي كل ما اختلف فيه
من الأموال . فإن قوله : « أنفقوا » المراد به الصدقة ، لم يختلف السلف والخلف
في ذلك ، والأمر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب ، فالمراد الصدقة
الواجبة دون النافلة . وفي سياق الآية قرائن تدل على كون الأمر للوجوب ههنا
(ذكرها الجصاص ، من شاء فليراجعه) .

وجوب العشر في قليل ما تخرجه الأرض وكثيره : وقوله : « وما أخرجنا لكم من الأرض » عموم في إيجابه الحق في قليل ما تخرجه الأرض وكثيره في سائر الأصناف الخارجة منها ، ويحتج به لأبي حنيفة رضى الله عنه في إيجابه العشر في قليل ما تخرجه الأرض وكثيره ، في سائر الأصناف الخارجة منها ، مما تقصد الأرض بزراعتها . قاله الجصاص (١ : ٤٥٨) .

ورده ابن العربي في الأحكام له بأن هذا لا متعلق فيه من الآية ، إنما جاءت لبيان محل الزكاة لا لبيان نصابها أو مقدارها (كما اعترفتم بذلك في قوله : أنفقوا من طيبات ما كسبتم) . وقد بين النبي ﷺ النصب بقوله : « ليس فيما دون خمس ذود صدقة ، وليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة » وقد حققنا ذلك في موضعه - انتهى (١ : ٩٩) .

الجواب عن إيراد ابن العربي على أبي حنيفة في المسئلة : قلنا : نعم ! إن الآية جاءت لبيان محل الزكاة لا لنصابها أو مقدارها ، وهى مجملة في حق المقدار ، وقد ورد في مقدار الخارج من الأرض حديثان عام وخاص ، أما الخاص : فهو الذى قد ذكرته وفيه خمسة أوسق ، والعام هو قوله ﷺ : « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر » .

إذا ورد حديثان عام وخاص ولم يعلم التاريخ يجعل العام متأخرا : وهذا يعم القليل والكثير ، وإذا ورد حديثان عام وخاص ولم يعلم التاريخ يجعل العام متأخرا ، لما فيه من الاحتياط . وههنا لم يعلم التاريخ ، فجعله أبو حنيفة متأخرا . وهو مذهب عمر بن عبد العزيز ، وإبراهيم النخعي ، وبجاهد ، أخرجه عنهم عبد الرزاق وابن أبي شيبة في مصنفيهما ، فقالوا : فيما أنبتت الأرض من قليل أو كثير العشر . كما في الزيلعي (١ : ٤٠٨) .

جواز اقتضاء الردى عن الجيد في سائر الديون ، وكذا على العكس بالرضا : وقوله : « ولا تيمموا الخيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه » يدل على جواز الإغماص في اقتضاء الديون ، فدل على جواز اقتضاء الردى عن الجيد في سائرهما ، لأن قوله تعالى : « إلا أن تغمضوا فيه » لم يفرق بين شيء منه ، فيجوز اقتضاء الزيوف التي أقلها غش وأكثرها فضة عن الجياد في رأس مال السلم وثمان الصرف ، الذين لا يجوز أن يأخذ عنها غيرهما . ودل على أن حكم الردى في ذلك حكم الجيد .

جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن : وهذا يدل أيضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن ، لأن ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به . ويدل على أن قوله ﷺ : « الذهب بالذهب مثلاً بمثل » إنما أراد المائلة في الوزن لا في الصفة . ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم ، كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد ، إذ لم يكن لاختلافهما في الصفة حكم . وقد روى عن النبي ﷺ : « خيركم أحسنكم قضاء » . قال جابر بن عبد الله : « قضائي (١) رسول الله ﷺ وزادني » . وروى عن ابن عمر ، والحسن ، وسعيد بن المسيب ، وإبراهيم ، والشعبي قالوا : لا بأس إذا أقرضه دراهم سودا أن يقبضه بيضا إذا لم يشترط ذلك عليه . وروى سليمان التيمي عن أبي عثمان الهندي عن ابن مسعود أنه كان يكره إذا أقرض دراهم أن يأخذ خيرا منها ، أي لا يجوز له أن يأخذ خيرا منها إذا لم يرض صاحبه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٩) .

حكم أداء الردى عن الجيد في الصدقة الواجبة : وقد اختلف أصحابنا فيمن أدى في الصدقة الواجبة من المكيل والموزون دون الواجب في الصفة ، فأدى عن الجيد رديا ، فقال أبو حنيفة : لا يجب عليه أداء الفضل ، وقال

محمد : عليه أن يؤدي الفضل ، فيجوز أن يحتاج لمحمد بهذا الآية ، لأن المراد بالخبيث الردى منه ، ولصاحب الحق أن لا يغمض فيه ولا يتساهل ، ويطالب بحقه من الجودة ، والحق في الصدقة لله تعالى ، وقد نقي الإغماض فيها بنبيه عن إعطاء الردى فيها . وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فإنها قالا : كل ما لا يجوز التفاضل فإن الجيد والردى منه فيه سواء . ألا ترى أنه لو اقتضى ديننا على أنه جيد فأنتفقه ثم علم أنه كان ردياً أنه لا يرجع على الغريم بشئ ، وأن ما بينهما من الفضل لا يغرر ؟ وأما محمد فإنه لم يجز إخراج الردى عن الجيد إلا بمقدار قيمته منه (فإن كان الواجب صاعاً من الجيد يخرج من الردى صاعين مثلاً) فأوجب عليه إخراج الفضل ، إذ ليس بين العبد وسيد ربا . قاله الجصاص أيضاً .

تحقيق معنى الخبيث لغة وشرعاً : فائده : في الآية معرفة معنى الخبيث ، فإن جماعة قالوا : إن الخبيث هو الحرام ، وهذا تفسير منهم للغة بالشرع ، وهو جهل عظيم . والصحيح أن الخبيث ينطلق على معنيين : أحدهما ما لا منفعة فيه ، كقوله ﷺ : « كما ينفي الكبر خبيث الحديد » . والثاني ما تكره النفس ، كقوله تعالى : « ولا تيمموا الخبيث منه تففقون » قاله ابن العربي في الأحكام (١ : ٩٩) . قلت : ولا يخفى أن أكثر إطلاق الخبيث إنما هو على الحرام في لسان الشرع ، فلا يبعد أن يقال : إن الخبيث ينطلق لغة على معنيين ، وشرعاً على الحرام ، فافهم .

قوله تعالى : « إن تبسوا الصدقات فنمأ هي » الآية

قال ابن العربي : أما صدقة الفرض فلا خلاف أن إظهارها أفضل كصدقة الفرض وسائر فرائض الشريعة ، لأن المرأ يحوز بها إسلامه ، ويحقق دمه ، ويعصم ماله .

تحقيق حكم إظهار الصدقة وإخفاءها : وليس في تفضيل صدقة العلانية

على السر ، ولا في تفضيل صدقة السر على العلانية (أى في الصدقة المفروضة) حديث صحيح يعزل عليه ولكنه الإجماع الثابت ، فأما صدقة النفل فالقرآن صرح بأنها في السر أفضل منها في الجهر بيد أن علماءنا قالوا : إن هذا على الغالب مخرجه ، والتحقيق فيه أن الحال في الصدقة يختلف بالمعطى والمعطى إياها والناس الشاهدين لها - انتهى (ص - ١٠٠) . وحاصله تخصيص الصدقة المذكورة في النص بالنافلة .

ويؤيده ما رواه ابن جرير من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير هذه الآية قال : « جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها يقال : بسبعين ضعفا ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها يقال : بخمسة وعشرين ضعفا » . قال الجصاص : ومن أهل العلم من يقول : إن الإجماع قد حصل على أن إظهار صدقة الفرض أولى من إخفائها ، كما قالوا في الصلاة المفروضة ، ولذلك أمروا بالاجتماع عليها في الجماعات بأذان وإقامة وليصلوها ظاهرين ، فكذلك سائر الفروض ، لثلا يقيم نفسه مقام تهمة في ترك أداء الزكاة وفعل الصلاة . قالوا : فهذا يوجب أن يكون قوله تعالى : « وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء » الآية في التطوع خاصة . ويدل على أن المراد صدقة التطوع أنه لا خلاف أن العامل إذا جاء قبل أن تؤدي صدقة المواشى فطالبه بأدائها إن الفرض عليه أدائها إليه ، فصار لإظهار أدائها في هذه الحال فرضا ، وفي ذلك دليل على أن المراد بالآية صدقة التطوع .

الرد على من قال بجواز إعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الإمام : ومن المخالفين من يحتاج بذلك في جواز إعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الإمام ، لأن عموم اللفظ يقتضى جميعها ، لأن الألف واللام هنا للجنس ، فهي شاملة للجميع ، فإنهم إذا أعطوا الفقراء صدقة المواشى سقط حق الإمام في الأخذ . وليس في هذا دلالة عندنا على ما ذكروا ، لأن أكثر ما فيه أنه خير للمعطى ، فليس فيه

سقوط حق الإمام في الأخذ ، وليس كونها خيرا له نافيا لثبوت حق الإمام في الأخذ ، إذ لا يمتنع أن يكون خيرا لهم ويأخذها الإمام أيضا ، فيتضاعف الخير يأخذها ثانيا . وأيضا إجماعهم على أن الإظهار في الصدقة المفروضة أفضل من الإصرار بها يدل على إجماعهم على أن الآية في التطوع خاصة ، لأن ستر الطاعات النوافل أفضل من إظهارها لأنه من الرياء (أى ولارياء في الفرائض) . قاله الجصاص (١ : ٤٦٠) .

الصدقة إنما تستحق بالفقر : وفي قوله : « وتوتواها الفقراء » دلالة على أن جميع الصدقات مصروفة إلى الفقراء ، وإنها إنما تستحق بالفقر لا غير ، وإن ما ذكر الله تعالى من أصناف من تصرف إليهم الصدقة في قوله : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية » إنما يستحق منهم من يأخذها صدقة بالفقر دون غيره . وأما المؤلفة قلوبهم والعاملون عليها فإنهم لا يأخذونها صدقة ؛ وإنما تحصل في يد الإمام صدقة للفقراء ، ثم يصرف إلى المؤلفة قلوبهم والعاملين ما يعطون على أنه عوض من العمل أو لدفع أذيتهم عن أهل الإسلام (وغالبهم فقراء) أوليستألو به إلى الإيمان (وفيه دفع أذيتهم مع منفعة حاصلة عاجلة لهم) قاله الجصاص (١ : ٥٦٠) .

قوله تعالى : « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء » الآية

روى النسائي من طريق سفيان عن الأعمش عن جعفر بن أبياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما (١) قال : كانوا يكرهون أن يرضخوا لأنسابهم من المشركين ، فسألوا فرخص لهم ، فنزلت هذه الآية « ليس عليك هداهم - إلى - وأنتم لا تظلمون » . وهذا رواه أبو حذيفة ، وابن المبارك ،

(١) أثر ابن عباس هذا صححه الحاكم ، وذكره الضياء في المختارة ، كما

في الدر المنثور (١ : ٣٥٧) .

وأبو أحمد الزبيرى، وأبو داود الحضرى عن سفيان وهو الثورى به - انتهى. ورواه ابن أبى حاتم من طريق أشعث بن إسحق عن جعفر بن أبى المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (٢) عن النبي ﷺ أنه كان يأمر بأن لا يتصدق إلا على أهل الإسلام حتى نزلت هذه الآية « ليس عليك هداهم - إلى آخرها - » فأمر بالصدقة بعدها على كل من سأل من كل دين (ابن كثير ١ : ٣٢٣) . وروى الحجاج عن سالم المكي عن ابن الحنفية قال : كره الناس أن يتصدقوا على المشركين ، فأزل الله « ليس عليك هداهم » فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة .

قال الجصاص : لا ندرى هذا من كلام من هو ؟ أغنى قوله : « فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة » انتهى . قلت : هو من كلام ابن الحنفية فى الظاهر ما لم يثبت الإخراج . قال : وأيضاً قوله : « فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة » لا يوجب تخصيص الآية ، لأن فعلهم لا يقتضى الوجوب . قال : ونظير هذه الآية فى دلالتها على ما دلت عليه قوله تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً » فروى عن الحسن قال : « هم الأسراء من أهل الشرك » . وهو الأظهر ، لأن الأسير فى دار الإسلام لا يكون إلا مشركاً . ونظيرها أيضاً قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم الآية » فأباح برهم وإن كانوا مشركين إذا لم يكونوا أهل الحرب لنا ، والصدقات من البر فاقضى جواز دفعها إليهم . وظواهر هذه الآى توجب جواز دفع سائر الصدقات إليهم ، إلا أن النبي ﷺ قد خص منها الزكاة ، وصدقات المواشى ، وكل ما كان أخذه إلى الإمام بقوله : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم » وقال لمعاذ : « علمهم أن الله فرض عليهم حقاً فى أموالهم ، يؤخذ من أغنيائهم ويرد على فقرائهم » (الضمير للمسلمين اتفاقاً ، وحديث معاذ حديث صحيح أخرجه الأئمة فى الصحاح ، وتلقاه الأمة

(٢) رواه الضياء فى المختارة أيضاً ، وأحاديثها صحاح عنه .

بالقبول، وهو في حيز المتواتر). فكانت الصدقات التي أخذها إلى الإمام مخصوصة من هذه الجملة .

كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام يجوز إعطاؤها أهل الزمة : فلذلك قال أبو حنيفة : كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام فجازر إعطاؤها أهل الزمة ، وما كان أخذها إلى الإمام لا يعطى أهل الزمة ؛ فيجوز إعطاء الكفارات ، والنذور ، وصدقة الفطر أهل الزمة . فإن قيل : فزكاة المال ليس أخذها إلى الإمام ، ولا يجوز أن تعطى أهل الزمة . قيل : أخذها في الأصل إلى الإمام ، وقد كان النبي ﷺ يأخذها ، وكذلك أبو بكر وعمر فلما كان عثمان قال للناس : « إن هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليترك بقية ماله » فجعل أرباب الأموال وكلاء له في أدائها ، ولم يسقط في ذلك حق الإمام في أخذها .

لا يجوز دفع الصدقة الواجبة إلى الكفار عند أبي يوسف مطلقا ، وهو المقتضى به : وقال أبو يوسف : كل صدقة واجبة فغير جائز دفعها إلى الكفار قياسا على الزكاة . قاله الجصاص (١ : ٤٦٢) . قال ابن عربي : قال علمائنا رحمة الله عليهم : لا تصرف إليهم صدقة القرض ، وإنما ذلك في التطوع ، لقوله ﷺ : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها في فقرائكم » ، وقال أبو حنيفة : تصرف إليهم صدقة الفطر ، لحديث يروى عن ابن مسعود أنه كان يعطى الرهبان صدقة الفطر « وهذا حديث ضعيف ، لا أصل له - انتهى (ص - ١٠٠) .

قلت : لم يكن أبو حنيفة ليحتج بضعيف لا أصل له ، بل احتجاجه بحديث صحيح له ، وهو يروى جل أحاديث ابن مسعود عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن أخواله علقمة وغيره عنه ، وهذا كما ترى سلسلة الفقهاء الثقات الأئمة . وأيضا فليس حديث ابن مسعود هذا هو المعول عليه للاحتجاج في هذا الباب ، وأصل الاحتجاج إنما هو بظواهر الآي التي تلونها ، ولا ريب أنها

توجب جواز دفع سائر الصدقات إليهم . ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز في الزكاة أيضا . وحديث معاذ إنما خص منها ما أمر الإمام بأخذه من الصدقات دون ما سواه ، فبقيت صدقة الفطر والكفارات والتدوير ونحوها داخلة تحت العموم ، لكون الإمام لم يؤثر بأخذها ، فافهم .

وفي الدر المختار : وجاز دفع غيرها وغير العشر والخراج - إليه أى الذى ولو واجبا ، كسدر ، وكفارة ، وفطرة ، - خلافا للثاني ، وبقرله يفتى (حواى القدسى) . قال ابن عابدين : قوله : « وبقرله يفتى » الذى فى حاشية الخير الرملى عن الحواى : وبه نأخذ . قلت : لكن كلام الهداية وغيره يفيد ترجيح قولها ، وعليه المتن - انتهى (ص - ١٠٨) . قلت : ولكن القلب إلى قول الثاني أميل منه إلى قولها ، والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله » الآية

الصدقات للفقراء : يعنى فقراء المهاجرين الذين حصرُوا أنفسهم للجهاد فى سبيل الله ولتعلم ما أنزل الله إلى رسوله من الأحكام ، فانقطعوا إلى الله ورسوله ، وليس لهم سبب يردون به على أنفسهم ما يغنيهم . « لا يستطيعون ضربا فى الأرض » أى سفروا للتسبب فى طلب المعاش ، لكن ما حصرُوا أنفسهم له لا يتناقى مع ذلك .

طلب العلم لا يجتمع مع التسبب للمعيشة : وفيه دلالة على أن طلب العلم لا يجتمع مع طلب المعيشة والتسبب لاكتسابها ، لأن الله تعالى عدهم غير قادرين عليها مع أنهم لم يكونوا مرضى ولا زمنى ولا مقعدين ، فلم يكن عجزهم عن الكسب والاكتساب إلا لما ذكرنا من أن طلب العلم لا يجتمع به ، فإن العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك . وفيه رد على أبناء هذا الزمان الذين يشيرون على أهل المدارس أن يلزموا طلبة العلوم الشرعية تعلم الحرف والصنائع ، ولو كان

العلم يجتمع بها لأمر الله فقراء المهاجرين بتعلمها ، ولم يجعل لهم حظاً في الصدقات ، ولم يدعهم ليحصروا أنفسهم في سبيل الله ، تاركين التسبب في طلب المعاش . فافهم ، ولا تكن الغافلين .

وفيه دلالة على كون هؤلاء الفقراء المحصرين في سبيل الله أحق بالصدقات من غيرهم ، لأن الله تعالى لم يذكر هنا من مصارفها غيرهم .
جواز نقل الصدقات من بلد إلى غيره لطلبة العلوم الدينية : وفيه دليل لمن يقول يجوز نقل الصدقات من بلد إلى غيره لطلبة العلوم الدينية ، والله تعالى أعلم .

ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنع إعطاء الزكاة : قال الجصاص : وفي الآية دلالة على أن من له ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنعه إعطاء الزكاة ، لأن الله تعالى قد أمرنا بإعطاء الزكاة من ظاهر حاله مشبه لأحوال الأغنياء .

يجوز إعطاء الزكاة للصحيح الجسم : ويدل على أن الصحيح الجسم جائز أن يعطى من الزكاة ، لأن الله تعالى أمر بإعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون (١) مع النبي ﷺ ولم يكونوا مرضى ولا عميانا .

دليل أن المسكن والأثاث والفرس والخدام لا يمنع إعطاء الزكاة : وإذا ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية أن ثياب الكسوة لا تمنع أخذ الزكاة وإن كانت ثمينة وجب أن يكون كذلك حكم المسكن والأثاث والفرس والخدام ، لعنوم الحاجة إليه . فإذا كانت الحاجة ماسة إلى هذه الأشياء فهو غير غني بها ، لأن الغنى هو ما فضل عن مقدار الحاجة . واختلف الفقهاء في مقدار ما يصير به غنياً ،

(١) وهكذا ينبغي لطلبة العلوم الشرعية في كل زمان أن لا يغفلوا عن تعلم القتال والنضال ، واستعمال آلات الحرب .

فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر : إذا فضل عن مسكنه وكسونه وأثاثه وخادمه وفرسه ما يساوي مائتي درهم لم تحل له الزكوة ، وإن كان أقل من مائتي درهم حلت له .

مقدار ما يصير به الرجل غنيا محرم الصدقة عليه : ويدل على صحة ما ذكرنا من اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج إليه ما روى عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن رجل من مزينة أن سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول : « من استغنى أغناه الله ، ومن استعفف أعفاه الله ، ومن سأل الناس وله عدل خمس أواق سأل إلخافاً » (رواه الإمام أحمد حدثنا أبو بكر الحنفى ثنا عبد الحميد بن جعفر عن أبيه به . كذا في ابن كثير ١ : ٣٢٥ وهذا سند صحيح على شرط مسلم) . فدل ذكره لهذا المقدار أنه هو الذي يخرج به من حد الفقر إلى الغنى ، ويوجب تحريم المسئلة . ويدل عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها على فقرائكم » ثم قال : « في مائتي درهم خمسة دراهم ، وليس فيها دونها شيء » فجعل حد الغنى مائتي درهم ، فوجب اعتبارها دون غيرها . ودل أيضاً على أن الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لأنه عليه السلام جعل الناس صنفين أغنياء وفقراء ، فجعل الغنى من ملك هذا المقدار وأمر بأخذ الزكاة منه ، وجعل الفقير الذي يرد عليه هو الذي لا يملك هذا القدر .

المقدار الذي يحرم المسئلة : وقد روى أبو كعبشة السلولي عن سهل بن الحنظلية قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سأل الناس عن ظهر غنى فإنما يستكثر من جمر جهنم قلت : يا رسول الله ، ما ظهر غناه ؟ وقال : أن يعلم أن عند أهله ما يغديهم ويعشيهم » . وروى زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بني أسد قال : أتيت النبي ﷺ وسمعته يقول لرجل : « من سأل منكم وعنده أوقية أرعدلها فقد سأل إلخافاً » والأوقية يومئذ أربعون درهما . وروى محمد بن عبد الرحمان ابن يزيد عن أبيه عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ :

« لا يسئل عبد مسئلة وله ما يغنيه إلا جائت شيئا، أوكدوحا، أوخدوشا في وجهه يوم القيامة . قيل : يا رسول الله، وما غناه ؟ قال : خمسون درهما أو حسابها من الذهب . »

وهذه الأحاديث واردة في كراهة المسئلة ، ولادلالة فيها على تحريم الصدقة عليه . وقد كان النبي ﷺ يستحب ترك المسئلة لمن يملك ما يغديه ويغشيه، إذ قد كان هناك من فقراء المسلمين وأهل الصفة من لا يقدر على غداء ولاعشاء، فاخترار النبي ﷺ لمن يملك هذا القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئلة، لاعلى وجه التحريم. وأيضاً سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة إلى الميتة، إذ الميتة لا تحل إلا عند الخوف على النفس، والصدقة تحل بإجماع المسلمين لمن احتاج و لم يخف الموت، فوجب أن يكون المبيع لها الفقر . وأيضاً لما كانت هذه الأخبار مختلفة ، واتفق الجميع على استعمال الخبر الذي روينا في مائتي درهم وتحريم الصدقة معها، وجب أن يكون هو ثابت الحكم ، وما عداه إما أن يكون على وجه الكراهة للمسئلة، أو منسوخة بخبرنا إن كان المراد بها تحريم الصدقة. قاله الجصاص (١ : ٤٦٤) .

جواز الاستدلال بالسياء والأمانة عند فقد الحجج : وفي قوله تعالى : « يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف، تعرفهم بسيماهم » دلالة على أن لما يظهر من السياء حظاً في اعتبار جال من يظهر ذلك عليه (وإن لم يكن حجة) . وقد اعتبر أصحابنا ذلك في الميت في دار الاسلام أو في دار الحرب إذا لم يعرف أمره، قبل ذلك في اسلام أو كفر : لأنه ينظر إلى سيماه، فإن كانت عليه سيما أهل الكفر من شد زنار أو عدم ختان وترك الشعر على حسب ما يفعله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار، ولم يدفن في مقابر المسلمين، ولم يصل عليه. وإن كان عليه سيما أهل الإسلام حكم له بحكم المسلمين في الصلاة والدفن. وإن لم يظهر عليه سيما شيء من ذلك فإن كان في مصر من أمصار المسلمين فهو مسلم، وإن كان في دار الحرب فمحكوم له بحكم الكفر. فجعلوا اعتبار سيماه بنفسه أولى منه

بموضعة، فإذا عد منا السيئات حكمتنا له بحكم أهل الموضع، وكذلك اعتبروا في اللقيط. ونظيره أيضاً قوله تعالى: «إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين» انتهى من الجصاص (١: ٤٦٣). قلت: والحكم بالسيئات كالحكم بالقيافة ونحوها، وليس من شئ ذلك حجة شرعاً؛ وإنما هي لترجيح أحد الاحتمالين عند فقدان الحجج كلها؛ فافهم. وسأبقى البسط في ذلك في سورة يوسف إن شاء الله تعالى فانتظر.

اتقوا فراسة المؤمن: وفي الحديث الذي في السنن «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» ثم قرأ «إن في ذلك لآيات للمتوسمين» رواه الترمذی فی جامعہ من طریق عمرو بن قيس الملاي عن عطية العوفي عن أبي سعيد الخدري به مرفوعاً، وقال: غريب. وكذا أخرجه الهروي، والطبراني، وأبو نعيم، وغيرهم من حديث راشد بن سعد عن أبي أمامة رضى الله عنه مرفوعاً. ويروى عن ابن عمر وأبي هريرة أيضاً؛ بل هو عند الطبراني، وأبي نعيم، والعسكري بن حديث وهب ابن منبه عن طاووس عن ثوبان رفعه بلفظ «احذروا دعوة المسلم وفراسته، فإنه ينظر بنور الله وينظر بتوفيق الله». وعند العسكري من حديث ابن المبارك عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عن عمر ابن هاني عن أبي الدرداء رضى الله عنه من قوله: «اتقوا فراسة العلماء، فإنهم ينظرون بنور الله. إنه شئ يقدفه الله في قلوبهم، وعلى ألسنتهم». وكلها ضعيفة، وفي بعضها ما هو متأسك لا يليق مع وجوده الحكم على الحديث بالوضع، لاسيما وللبزار والطبراني وغيرهما كتابي نعيم في الطب بسند حسن عن أنس رضى الله عنه رفعه «إن لله عبداً يعرفون الناس بالتوسم» (انتهى من المقاصد الحسنة ص - ٩).

قال الله تعالى: «الذى يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم

الذى يتخطه الشيطان من المس» - الآية

قال ابن العربي في الأحكام له: إن من زعم أن هذه الآية مجملة فلم يفهم

مقاطع الشريعة ، فإن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ إلى قوم هو منهم بلغتهم ، وأنزل عليهم كتابه تيسيراً منه بلسانه ولسانهم ، وقد كانت التجارة والبيع عندهم من المعاني المعلومة ، فأنزل الله عليهم مبيناً لهم ما يلزمهم فيها ويعقدونها عليه ، فقال تعالى : « ولأنآكلوا أموالكم بيبكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » والباطل كما بيناه في كتب الأصول هو الذي لا يفيد وقع التعبير به عن تناول البهال بغير عوض في صورة العوض ، والتجارة هي مقابلة الأموال بعضها ببعض وهو البيع ، وأنواعه في متعلقاته بالهال كالأعيان المملوكة ، أو ما في معنى المال ، كالمنافع . وهي ثلاثة أنواع : عين بعين وهو بيع النقد ، أو بدين مؤجل وهو السلم ، أو بدين حال وهو يكون في الثمن ، أو على رسم الاستصناع ، أو ببيع عين بمنفعة وهو الإجارة .

والربا في اللغة هو الزيادة ، والمراد به في الآية كل زيادة لم يقابلها عوض . فإن الزيادة ليست بحرام لعينها بل دليل جواز العقد عليها على وجهه ، ولو كانت حراماً ما صح أن يقابلها عوض . وبهذا تبين أن معنى الآية « وأحل الله البيع وحرم الربا » أحل الله البيع المطلق الذي يقع فيه العوض على وجهه القصد والعمل ، وحرم منه ما وقع على الباطل .

كانت الجاهلية تعرف الربا وتفعله : وقد كانت الجاهلية تعرفه وتفعله ، لأنهم كانوا يتبايعون ويربون . كان الربا عندهم معروفاً ، يبيع الرجل إلى أجل ، فإذا أحل الأجل قال : أتقضى أم تربي يعني أم تزيدني على مالي عليك وأصبر أجلاً آخر ؟ فحرم الله تعالى الربا . وكانت الجاهلية تقول : إنما البيع مثل الربا أي إنما الزيادة عند حلول الأجل الآخر مثل أصل الثمن في أول العقد ، فرد الله تعالى عليهم قولهم ، وحرم ما اعتقدوه حلالاً عليهم ، وأوضح أن الأجل إذا حل ولم يكن عنده ما يؤدي أنظر إلى الميسرة تخفيفاً (وإن تصدقوا خير لكم ، والإرباء على من يستحق الإنظار أو التصديق ظلم وأي ظلم) . وقد توضح في مسائل الكلام

أن جميع ما أحل الله لهم أو حرم عليهم كان معلوما عندهم ، لأن الخطاب جاء فيه بلسانهم ، فقد أطلق لهم حل ما كانوا يفعلونه من بيع وتجارة ويعلمونه ، وحرم عليهم الربا وكانوا يفعلونه ، وحرم عليهم أكل المال بالباطل وقد كانوا يفعلونه ويعلمونه ويتساحون فيه .

إنما أشكلت آية الربا لأنه ﷺ ألقى إليهم وجوه الربا المحرمة زيادة على ما عندهم : ثم إن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى رسول الله ﷺ أن يلقى إليهم زيادة فيما كان عندهم من عقد أو عوض لم يكن عندهم جائزا ، فألقى إليهم وجوه الربا المحرمة في كل مقتات وثمان الأشياء مع الجنس متفاضلا ، وبالنسبة أوفى كل متحدى الجنس والقدر متفاضلا ، وبالنسبة (أوفى كل مختلفي الجنس متحدى القدر بالنسبة عند الحنفية) . ولما كان الربا هو الزيادة بلا عوض ، والزيادة لا تظهر إلا على مزيد عليه ، ومتى قابل الشيء غير جنسه في المعاملة لم تظهر الزيادة وإذا قابل جنسه لم تظهر أيضا إلا بإظهار الشرع ، فلأجل هذا صارت الآية مشكلة على الأكثر ، معلومة لمن أيده الله تعالى بالنور الأظهر ، وقد فاوضت فيه علماء وباحث رفعا ، فكل منهم أعطى ما عنده . ولم يبق في الشريعة بعد هاتين الآيتين بيان يفتقر إليه في الباب . وبقي ما وراءهما على الجواز إلا أنه صرح عن النبي سوى ما لا يصح ستة وخمسون معنى نهي عنها .

ثم ذكر منها سبعة كثرمن الأشياء جنسا بجنس متفاضلا ، أو جنسا بغير جنسه نسيئته ، أو بيع الرطب بالتمر ، أو العنب بالزبيب ، أو بيع المزابنة على أحد القولين ، أو عن بيع وسلف . وهذا كله داخل في الربا . وهو مما تولى الشرع تقدير العوض فيه ، فلا تجوز الزيادة عليه . قال : الثامن بيعتان في بيع ، التاسع بيع الغرر . ورد بيع الملامسة ، والمناصفة ، والحصة ، وبيع الثنا ، وبيع العريان ، وما ليس عندك والمضامين والملاقيح ، وحبل حبله ويركب عليها من وجهه بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، وبيع السنبلة حتى يشتد ، والعنب

حتى يسود ، وهو مما قبله . وبيع المحاقلة ، والمعومة ، والمحابة ، والمحاصرة ، وبيع ما لم يقبض ، وبيع ما لم يضمن وبيع الطعام قبل أن يستوفى ، وبيع الخمر والميتة وشحومها ، وثمن الدم ، وبيع الأصنام ، وعشب الفجل ، والكلب (إلا كلب الماشية والصيد) والسنور ، وكسب الحجام ، ومهر البغى ، وحلوان الكاهن ، وبيع المضطر ، وبيع الولاء ، وبيع الولد أو الأم فردين ، أو الأخ والأخ فردين ، وكراء الأرض والماء والكلاء ، والنجش ، وبيع الرجل على بيع أخيه ، وخطبته على خطبة أخيه ، وحاضر لباد ، وتلقى السلع ، وبيع القينات.

وهي ترجع في التقسيم الصحيح إلى سبعة أقسام : ما يرجع إلى صفة المعتاقدين وما يرجع إلى العوضين ، وإلى حال العقد ، والسابع وقت العقد ، كالبيع وقت نداء الجمعة أو في آخر جزء من الوقت المعين للصلوة . ولا تخرج عن ثلاثة أقسام : وهي الربا ، والباطل ، والغرر . ويرجع الغرر بالتحقيق إلى الباطل ، فيكون قسمين على الآيتين . وهذه المناهي تتداخل ويفصلها المعنى . انتهى ملخصا . (١ : ١٠٣) .

وقال الجصاص : أصل الربا في اللغة هو الزيادة ، ومنه الرابية لزيادتها على ما حواليتها من الأرض وهي المرتفعة ، ومنه قولهم : أربى فلان على فلان في القول أو العمل إذا زاد عليه . وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة . ويدل عليه أن النبي ﷺ سمي النسأ ربا في حديث أسامة بن زيد فقال : « إنما الربا في النسأة » . وقال عمر ابن الخطاب : « إن من الربا أبوابا لا تحصى ، منها السلم في السن يعني الحيوان » . وقال عمر أيضا : « إن آية الربا من آخر ما أنزل من القرآن ، وإن النبي ﷺ قبض قبل أن يبينه لنا ، فدعوا الربا والريبة » . فثبت بذلك أن الربا قد صار اسما شرعيا ، لأنه لو كان باقيا على حكمه في أصل اللغة (والعرف) لما خفى على عمر لأنه كان عالما بأسماء اللغة (والعرف) لأنه من أهلها . ويدل عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب

والفضة بالفضة نساء رباً، وهو رباً في الشرع .

الربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد ، وإذا كان متفاضلاً من جنس واحد رباً . هذا ما كان المتعارف المشهور بينهم . قال تعالى : « وما آتيتم من ربا لسيربو في أموال الناس » وقال : « لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » إخباراً عن الحال التي خرج عليها الكلام من شرط الزيادة أضعافاً مضاعفة ، فأبطل الله الربا الذي كانوا يتعاملون به . وأبطل (١) ضروبا آخر من البياعات وسماها ربا ، فانظم قوله تعالى : « وحرم الربا » تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ، ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة .

المعاني التي يطلق عليها الربا شرعا : واسم الربا في الشرع يعتوره معان : أحدها الربا الذي كان عليه أهل الجاهلية . والثاني التفاضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول أصحابنا ، ومالك بن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقتاناً مدخرا ، والشافعي يعتبر الأكل مع الجنس ، فصار الجنس معتبرا عند الجميع . والثالث النساء ، وهو على ضروب ، منها في الجنس الواحد من كل شيء ، لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل أو من الموزون أو من غيره ، ومنها وجود المعنى المضموم إليه الجنس في شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن في غير الأثمان (والتمنية فيها) . فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا في الشرع : النساء ، والتفاضل على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء . والدليل على ذلك قول النبي ﷺ : « الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا الحديث » فسمى الفضل

(١) ولا شك أنه أبطلها على لسان نبيه ﷺ ، فلا تكون تلك البياعات من الربا المنهى عنه في القرآن إلا إذا قيل بعمومه لها شرعا ، فافهم .

في الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا . وقال عليه السلام في حديث أسامة بن زيد الذي رواه عنه عبد الله بن عباس : « إنما الربا في النسئة » وفي بعض الألفاظ « لا ربا إلا في النسئة » . فثبت أن اسم الربا يقع على التفاضل تارة (كان في بيع أو قرض) وعلى النساء أخرى .

رجع ابن عباس رضى الله عنه عن قوله في الصرف : وقد كان ابن عباس يقول : لا ربا إلا في النسئة ، ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة متفاضلا . ويذهب فيه إلى حديث أسامة بن زيد . ثم لما تواتر عنده الخبر عن النبي عليه السلام بتحريم التفاضل في الأصناف الستة رجع عن قوله . قال جابر بن زيد : رجع ابن عباس عن قوله في الصرف ، وعن قوله في المتعة . وإنما معنى حديث أسامة (تغليظ حرمة الربا في الدين والقرض كقوله : « لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد » وهو) في الجنسين ، كما روى في حديث عبادة وغيره « يبيعوا الخنطة بالشعر كيف شئتم بدا بيد » فنع النساء في الجنسين من المكيل والموزون ، وأباح التفاضل ؛ فحديث أسامة بن زيد محمول على هذا - انتهى (١ : ٤٦٦) .

الرد على من قال باختصاص الربا بالبيع فقط : وبذلك كله ظهر بطلان قول القائل بأن آية الربا مجملة وقد ورد بيانها في بيع الأشياء الستة متفاضلا أو نساء ، فالربا مختص بالبيع فقط . وأما القرض والدين فلا ربا فيه اهـ . وهذا قول مفترى قد اجترأ قائله على الله ، وعلى رسوله ، وعلى الشرع ؛ حيث جعل الربا المتفق على حرمة بلا خلاف حلالا ، والملحق بالربا الحقيقي الذي اختلف فيه ابن عباس ربا حقيقنا . وهل هذا إلا عكس القضية ؟ لا يرتكبه إلا منكوس القلب ، بليد الفهم ، نحيف الروية . ومن أراد البسط في ذلك فليراجع كتابنا « كشف الدجى عن وجه الربا » في آخر كتاب البيوع من إعلاء السنن (١) .

(١) وطبعه مدير مجلة « النور » بتنهائه بهون في تلك المجلة في المحرم سنة ١٣٤٤ هـ أيضا .

أبواب الربا الشرعى : ومن أبواب الربا الشرعى التى ألحقها الشارع بالربا الحقيقى السلم فى الحيوان ، قال عمر رضى الله عنه : « إن من الربا أبوابا لا يحنى منها السلم فى السن » ولم تكن العرب تعرفه ربا ، فعلم أنه قال ذلك توقيفاً .
(قلت : أثر عمر لم أقف عليه ، وقد روى الطحاوى بسند صحيح إلى إبراهيم النخعى عن ابن مسعود قال : « السلف فى كل شيء إلى أجل مسمى لا بأس به ما خلا الحيوان » مراسيل إبراهيم عن ابن مسعود صحاح ، وبسند صحيح عن سعيد ابن جبير قال : « كان حليفة يكره السلم فى الحيوان » ٢ : ٢٣١) .

حرمة شرى ما باع بأقل مما باع به قبل قبض الثمن : ومن الربا المراد بالآية (والمالئق بالربا الحقيقى) شرى ما يباع بأقل من ثمنه قبل نقد الثمن الحديث يونس بن إسحق عن أبيه عن أبي العالية (١) قال : كنت عند عائشة فقالت لها امرأة : لى بغت زيد بن أرقم جارية لى إلى عطائه بثمان مائة درهم ، وإنه أراد أن يبيعها فاشتريتها منه بستمأة . فقالت : بثها شريت وبثها اشتريت ، أبلغى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب . فقالت : يا أم المؤمنين ، أريت إن لم آخذ إلا رأس مالى ؟ فقالت : « فن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ، وأمره إلى الله » . فدلّت تلاوتها لآية الربا عند قولها : أريت إلخ أن ذلك كان عندها من الربا . وروى ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن سميد ابن المسيب قال : سألت عن رجل باع

(١) هكذا فى الأصل ، والصحيح عن امرأته العالية قالت : كنت عند عائشة الحديث . قال الدارقطنى فى العالية : هى مجهولة . قلنا : بل هى معروفة ، امرأة جلييلة القدر ، ذكرها ابن سعد فى الطبقات فقال : العالية بنت أنفع ابن شراحيل امرأة أبى إسحاق السبيعى صعدت من عائشة . وقال فى التتبع : هذا إسناد جيد ، يريد إسناد أحمد فى مسنده . كذا فى الزيلعى (٢ : ١٧٧) . وقال ابن كثير : هذا الأثر مشهور . وهو دليل لمن حرم مسئلة العينة (١ : ٣٢٧) .

طعاما من رجل إلى أجل فأراد الذي اشترى الطعام أن يبيعه بنقد من الذي باعه منه ، فقال : هوربا . ومعلوم أنه أراد شراءه بأقل من الثمن الأول ، إذ لا خلاف أن شراءه بمثله أو بأكثر منه جائز ، فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا . وقد روى النهي عن ذلك عن ابن عباس ، والقاسم بن محمد ، ومجاهد ، وإبراهيم ، والشعبي . وقال الحسن ، وابن سيرين في آخرين : إن باعه بنقد جاز أن يشتريه ، فإن كان باعه بنسيئة لم يشتريه بأقل منه إلا بعد أن يحل الأجل . وروى عن ابن عمر أنه إذا باعه ثم اشتراه بأقل من ثمنه جاز . ولم يذكر فيه قبض الثمن . وجائز أن يكون مراده إذا قبض الثمن . فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب أن ذلك ربا ، فعلمنا أنها لم يسمياه ربا إلا توقيفا ، إذ لا يعرف ذلك إسماع له من طريق اللغة ، فلا يسمى به إلا من طريق الشرع ، وأسماء الشرع توقيف . انتهى من الجصاص (١ : ٤٦٦) .

قلت : ويحتمل أنها أرادت به شبه الربا لا عينه ، كقول عمر رضي الله عنه : « فدعوا الربا والريبة » ، وقد يطلق الربا على الريبة أيضا . فلا حجة في تسميتهما بالربا . وإنما الحجة في قول عائشة : « أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب » فلو لا أن عند أم المؤمنين علما من رسول الله ﷺ أن هذا محرم لم تستعجز أن تقول مثل هذا الكلام بالاجتهاد فافهم .

حرمة بيع الدين بالدين : ومن أبواب الربا الذين بالدين ، فقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ « أنه نهى الكالئ بالكالئ » وفي بعض الألفاظ « عن الدين بالدين » وهما سواء . وإنه معفو عنه بمقدار المجلس ، لأنه جائز له أن يسلم دراهم في كرحنطة وهما دين بدين ، إلا أنها إذا افترقا قبل قبض الدراهم بطل العقد . وكذلك بيع الدراهم بالدينارين جائز وهما دينان ، وإن افترقا قبل التقابض بطل .

حرمة الوضع عن شيء من الدين بشرط التعجيل : ومن أبواب الربا الرجل يكون عليه ألف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة ، فلا يجوز . وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال : سألت ابن عمر يكون لي على الرجل الدين إلى أجل فأقول : عجل لي وأضع عنك ، فقال : هو ربا . وروى عن زيد بن ثابت أيضا النهي عن ذلك . وهو قول سعيد بن جبير ، والشعبي ، والحكم . وهو قول أصحابنا وعامة الفقهاء . وقال ابن عباس ، وإبراهيم النخعي : لا بأس بذلك . ومن أجاز من السلف ذلك فجائز أن يكون أجازوه إذا لم يجعله شرطا فيه ، وذلك بأن يضع عنه بغير شرط (كرما وعفوا) ، ويعجل الآخر الباقي بغير شرط (حياء وتقضالا) .

حقيقة ربا الجاهلية الذي أبطله الله تعالى أن يؤخذ للأجل عوض : والذي يدل على بطلان ذلك أما أولا فقسمة ابن عمر إياه ربا ، وقد بينا أن أسماء الشرع توقيف . والثاني أنه معلوم (١) أن ربا الجاهلية إنما كان مؤجلا بزيادة مشروطة ، فكانت الزيادة بدلا من الأجل ، فأبطله الله تعالى وحرمه وحظر (٢) أن يؤخذ للأجل عوض ، فكان هذا هو معنى الربا الذي نص الله على تحريمه . ولا خلاف أنه لو كان عليه ألف درهم حالة فقال له : اجلني وأزيدك مائة درهم لا يجوز ، لأن المائة عوض من الأجل ، كذلك الحط في معنى الزيادة إذ جعله عوضا من الأجل . هذا هو الأصل في امتناع جواز أخذ الأبدال عن الآجال .

لو قال للخياط : إن خطته اليوم فلك درهم ، وإن غدا فبصف درهم بطل الشرط الثاني : ولذلك قال أبو حنيفة فيمن دفع إلى خياط ثوبا فقال : إن خطته اليوم فلك درهم ، وإن خطته غدا فلك نصف درهم : إن الشرط الثاني باطل ،

(١) فيه دلالة على كون ذلك من ربا الجاهلية متفقا عليه معلوم عند القوم .

(٢) صريح في رد على من قال باختصاص الربا بالبيع دون القرض .

فإن خاطه غدا فله أجر مثله ، لأنه جعل الخط بحذاء الأجل ، فكان بمنزلة بيع الأجل على النحو الذى بيناه .

الرد على من قال : إن تحريم التفاضل مقصور على الأصناف الستة :
وقد ذكرنا الدلالة على أن التفاضل قد يكون ربا في البيع وكذلك النساء ، وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل في الأصناف الستة التى ورد بها الأثر عن النبي ﷺ من جهات كثيرة ، وهو عندنا في حيز التواتر لكثرة روايته واتفاق الفقهاء على استمالته ، واتفقوا أيضا أن مضمون هذا النص معنى تعلق به الحكم يجب اعتباره في غيره ، واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التى ذكرنا فيها سلف ، وأن حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الأصناف الستة .

لا عبرة بخلاف أهل الظاهر : وقد قال قوم (١) هم شذوذ عندنا لا يعدون خلافا : إن حكم تحريم التفاضل مقصور على الأصناف التى ورد فيها التوقيف دون تحريم غيرها . انتهى من الجصاص (١ : ٤٦٧) . وقد رددت هذا القول على قائله ، وأجبت عن دلائله في إعلاء السنن فليراجع .

لا يصح الأجل في القرض : ولما ثبت بما قدمنا عن التوقيف والاتفاق أن الأجل المشروط بمنزلة نقصان في المال وجب أن لا يصح الأجل في القرض ، كما لا يجوز قرض ألف بألف ومائة ، إذ كان نقصان الأجل كنقصان الوزن ، وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الأجل . ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبي ﷺ : « إنما الربا في النسيئة » ولم يفرق بين البيع والقرض ، فهو على الجميع . ويدل عليه أن القرض لما كان تبرعا لا يصح إلا مقبوضا ، أشبه الهبة ، فلا يصح فيه التأجيل كما في الهبة . وقد أبطل النبي ﷺ

(١) هم أهل الظاهر أتباع داود ابن حزم ، وفيه تصريح بأن خلافهم لا يقدح في صحة الإجماع .

التأجيل فيها بقوله : « من أمر عمرى فهمى له ولورثته من بعده » فأبطل التأجيل المشروط في الملك .

الجواب عن احتجاج المخالف على كون الأكل علة للربا : وما يحتاج به المخالف من الآية على اعتبار الأكل قوله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون » ، وقوله : « لا تأكلوا الربا » فأطلق اسم الربا على المأكل ، قالوا : فهذا عموم في إثبات الربا في المأكل . قلنا : أكثر ما فيه إثبات الربا في مأكل ، وليس فيه أن جميع المأكولات فيها ربا (ولا أن لا ربا إلا في المأكل لأن الفعل لا عموم له) . ونحن قد أثبتنا الربا في كثير من المأكولات ، وإذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية . انتهى ملخصا من الجصاص (١ : ٤٦٨) .

قوله تعالى : « أحل الله البيع وحرم الربوا »

عموم في إباحة سائر البياعات ، لأن لفظ البيع موضوع لمعنى معقول في اللغة ، وهو تمليك المال بما يلجأ به وقبول عن تراض منها . هذا هو حقيقة البيع في مفهوم اللسان . ثم منه جائز ومنه فاسد إلا أن ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا في جواز بيع أو فساد ، ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية وإن كان مخرجها مخرج العموم فقد أريد به الخصوص ، لأنهم متفقون على حظر كثير من البياعات ، نحو بيع ما لم يقبض ، وبيع ما ليس بحسب الإنسان ، وبيع الثور والمجاهيل ، وعقد البيع على المحرمات من الأشياء ، وإنما خصت هذه منها بدلائل ، وهو غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه .

دليل جواز البيع الموقوف : وجائز أن يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف ، لأن البيع اسم للإيجاب والقبول ، وليست حقيقته وقوع الملك به للعائد . ألا ترى أن البيع بشرط خيار المتعاقدين لا يوجب ملكا ، والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان ؟

جواز بيع ما لم يره ولا يبطل البيع بالافتراق قبل القبض في الأعيان :
ويحتج به في جواز بيع ما لم يره المشتري ، ويحتج به فيمن اشترى حنطة بحنطة
بعضها متساوية إنه لا يبطل بالافتراق قبل القبض . ذلك لأنه معلوم من ورود اللفظ
لزوم أحكام البيع وحقوقه من القبض ، والتصرف ، والمالك ، وما جرى مجرى
ذلك ، فاقضى ذلك بقاء هذه الأحكام مع ترك التقاض . ويحتج لذلك أيضاً
« بقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض
منكم » لما فيه من إباحة الأكل (إذا كانت تجارة عن تراض) قبل الافتراق
وبعده من غير قبض ، ومن إباحة أكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفرقة .
انتهى من الجصاص (١ : ٤٧٠) .

وقوله : « وحرم الربا » فن الربا ما ليس ببيع ، وهو ربا أهل الجاهلية ،
وهو القرض المشروط فيه : الأجل ، وزيادة مال على المستقرض . ومنه
ما هو بيع (قد أحلته الشارع بالربا كما تقدم) . وفي سياق الآية ما أوجب
تخصيص ما هو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع » .

إذا ظهر الإمام على الدار أبطل من الربا ما لم يكن مقبوضاً ، لا ما كان
منه مقبوضاً : وقوله : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا »
الآية أبطل من الربا ما لم يكن مقبوضاً وإن كان معقوداً قبل نزول التحريم ،
ولم يتعقب بالفسخ ما كان منه مقبوضاً بقوله : « فن جاءه موعظة من ربه فانتهى
فله ما سلف » وقد روى ذلك عن السدي وغيره من المفسرين .

إذا طرأ على عقد البيع قبل القبض ما يوجب تحريمه أبطله ، ولا يبطله إذا
طرأ بعض القبض : وقوله : « وإن تبتم فلكم رموس أموالكم » هو تأكيد
لإبطال ما لم يقبض منه ، وأخذ رأس المال الذي لا ربا فيه ولا زيادة . وفيه
أن كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض ما يوجب تحريمه فهو كالموجود في
حال وقوعه ، وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه ،

كأنصرانيين إذا تباعا عبدا بخرم فالبيع جائز عندنا ، وإن أسلم أحدهما قبل قبض الخمر بطل العقد ، وإن كانت الخمر مقبوضة ثم أسلمها لم يبطل البيع . وكذا لو اشترى حلال صيدا ثم أحرم قبل القبض بطل البيع ، ولو أحرم بعده لم يبطل ، كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين أنزل التحريم ، وكذا في نظائره من المسائل .

قبض المبيع من تمام البيع وسقوط القبض يوجب بطلان العقد : ودلالة الآية ظاهرة على أن قبض المبيع من تمام البيع ، وأن سقوط القبض يوجب بطلان العقد . وذلك لأن الله تعالى لما أسقط قبض الربا أبطل العقد الذي عقده وأمر بالاقتصار على رأس المال ، فدل ذلك على : أن قبض المبيع من شرائط صحة العقد ، وأنه متى طرأ على العقد ما يسقطه أوجب ذلك بطلانه ؛ فدل على أن هلاك المبيع في يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد . وهو قول أصحابنا ، والشافعي . وقال مالك : لا يبطل ، والثمن لازم للمشتري إذا لم يمنعه (ولنا ما ذكرنا من دلالة الآية) .

لا يتعرض الإمام للعقود الفاسدة الواقعة في دار الحرب قبل ظهوره عليها : وفيها الدلالة على أن العقود الواقعة في دار الحرب إذا ظهر عليها الإمام لا يتعرض عليها بالفسخ وإن كانت معقودة على فساد ، لأنه معلوم أنه قد كان بين نزول الآية وبين خطبة النبي ﷺ بمكة ووضعه الربا الذي لم يكن مقبوضا عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ، ولم يتعقبا بالفسخ ، ولم يميز ما كان منها قبل نزول الآية مما كان بعد نزولها ، فدل ذلك على أن العقود الواقعة في دار الحرب بينهم وبين المسلمين إذا ظهر عليها الإمام لا يفسخ منها ما كان مقبوضاً . قاله الجصاص (١ : ٤٧١) .

الجواب عن استدلال الشيخ بالآية على حرمة الربا في دار الحرب : واستدل به شيخنا في تفسيره ببيان القرآن على حرمة أخذ الربا في دار الحرب من

الحربي والمسلم جميعا ، وقال : إن هذا الباقي السنّي قد أمر الله بتركه كان من ربا الجاهلية ، وكانت مكة دار حرب حينئذ ، فلو كان عقد الربا حلالا بدار الحرب لكان لهم مطالبة ما بقي منه على كل حال ولو كان العقد قد صار حراما عند الطلب ، كالتصرانيين تباعا نحرًا ثم أسلما قبل قبض الثمن ، كان للبائع أن يطالب صاحبه ثمن الخمر وإن كان مثل هذا العقد فاسدا منها بعد الإسلام ، ولكن جاز له المطالبة لصحة البيع عند عقده . وإذا لم يجوز بين الحربيين فعدم جوازه بين المسلم والحربي أولى - انتهى .

قلت : قياس مع الفارق ، ففي مسألة النصرانيين لو أسلما أو أحدهما قبل قبض الخمر بطل العقد ، ولم يكن للبائع أن يطالب المشتري بالثمن مع صحة البيع عند عقده كما مر ، فهذا هو نظير الربا الذي أمر بتركه ، وهو ما بقي غير مقبوض عند ظهور الإسلام على الدار . وأما السنّي ذكره الشيخ فإنما هو نظير الربا السنّي كان مقبوضا عند ظهور الإسلام ، ولم يثبت أنه عليه السلام تعرض له بشئ . ولو كان العقد وكل ما اكتسب به قبل صيرورة الدار دار الإسلام حراما لأمر النبي عليه السلام برده إلى أرباب الأموال كما أمر برد المظالم ، فافهم .

وأیضا قد صح عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه كان يعامل مكاتبه عقودا فاسدة هي ربا ، ويقول : « لاربا بين العبد وسيله » . رواه الشافعي في مسنده . وأهل الحرب كلهم أرقاء في حق أهل الإسلام . فهذا هو سر قول الإمام أبي حنيفة : إنه لاربا بين المسلم والحربي في دار الحرب ، وإذا ظهر الإسلام عليها وصار أهلها ذمة لنا زالت الرقبة ، وبطل من الربا ما لم يكن مقبوضا ، ولم يتعرض لما كان منه مقبوضا . ومن أراد البسط في الباب فليراجع إعلاء السنن .

وقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله » يحتمل

معينين : أحدهما : إن لم تقبلوا أمر الله ، ولم تنقادوا له ، ولم تحرموا الربا .
والثاني : إن لم تلتزموا ما بقى من الربا بعد نزول الأمر بتركه فأذنوا بحرب
من الله ورسوله وإن اعتقدوا تحريمه . وقد روى عن ابن عباس ، وقتادة ،
والربيع بن أنس فيمن أرى : « إن الأمام يستتبه ، فإن تاب وإلا قتل » (رواه
ابن أبي حاتم ، وابن جرير ، كما في ابن كثير : ٣٣١) .

أكل الربا ليس بكافر إذا اعتقد تحريمه : وهذا معمول على أن يفعله
مستحلا له (أو ممتنعا على الإمام بمنعة) لأنه لاخلاف بين أهل العلم أنه ليس
بكافر إذا اعتقد تحريمه . وقوله تعالى : « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » لا يوجب
لكفارهم ، لأن ذلك قد يطلق على مادون الكفر من المعاصي . قال زيد بن
أسلم عن أبيه أن عمر رأى معاذ يكي فقال : ما يكيك ؟ فقال : سمعت
رسول الله ﷺ يقول : « اليسير من الربا شرك ، ومن عادى أولياء الله فقد
بارز الله بالمحاربة » . (وعن أبي هريرة مرفوعاً عند البخاري إن الله تعالى قال :
من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب الحديث) . فقد أطلق اسم المحاربة عليه
وإن لم يكفر . وقال تعالى : « أنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
في الأرض فساداً » والفقهاء متفقون على أن ذلك حكم جار في أهل الملة أى في
المسلمين ، وأن هذه السمة تلحقهم بإظهارهم قطع الطريق ، فدل على أنه جائز
إطلاق اسم المحاربة لله ورسوله على من عظمت معصيته ، وفعله مجاهراً بها
وإن كانت دون الكفر .

كان قتال مانعي الزكاة لأجل كفرهم ومنع الزكاة جميعاً : وقد كان
أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قاتل مانعي الزكاة بموافقة من الصحابة
إياه على شيئين : أحدهما الكفر ، والآخر منع الزكاة . وذلك لأنهم امتنعوا
من قبول فرض الزكاة ومن أدائها ، فكان قتاله لإيهاهم للأمرين جميعاً ، و
الامتناع من قبول أمر الله كفر ، ولذلك قال : « لو منعوني عقلاً - وفي رواية :

عناقا - مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه . وإنما قلنا : لأنهم كانوا كفارا ممتنعين من قبول فرض الزكاة لأن الصحابة سموهم أهل الردة ، وهذه السمة لازمة لهم إلى يومنا هذا ، وكانوا سيوا نساء هم ووزاريتهم ، ولو لم يكونوا مرتدين لما ساروا فيهم هذا السيرة . وهذا شيء لم يختلف فيه الصدر الأول ولا من بعدهم من المسلمين أعنى في أن القوم الذي قاتلهم أبو بكر كانوا أهل ردة : فالقائم على أكل الربا إن كان مستحلا له فهو كافر ، وإن كان ممتنعا بجماعة تعضده سار فيهم الإمام بسيرته في أهل الردة إن كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة ، وإن اعترفوا بحريمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الإمام إن كانوا ممتنعين حتى يتوبوا ، وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والجلبس حتى ينتهوا .

وكذلك ينبغي حكم سائر المعاصي التي أوعد الله عليها العقاب إذا أصر الإنسان عليها وجاهر بها عاقبه الإمام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع ، وإن كان ممتنعا حارب عليها هو ومتبعوه ، وقوتلوا حتى ينتهوا . وكذلك حكم من يأخذ أموال الناس من المتسلطين الظلمة وأخذى الضرائب واجب على كل المسلمين قاتلهم وقتلهم إذا كانوا ممتنعين ، وهؤلاء أعظم جرما من أكل الربا لأنها كهم حرمة النهي وحرمة المسلمين جميعا ، وأكل الربا إنما انتهك حرمة نهي الله تعالى في أخذ الربا ، ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة ، لأن أعطاه بطيبة نفسه ، وأخذوا الضرائب في معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهي الله تعالى وحرمة المسلمين إذ كانوا يأخذونه جبرا وقهرا ، لا على تأويل ولا شبهة ، فجاز لمن علم من المسلمين أحرار هؤلاء على ما هم عليه من أخذ أموال الناس على وجه الضريبة أن يقتلهم كيف أمكنه قتلهم ، وكذلك أتباعهم وأعوانهم الذين بهم يقومون على أخذ الأموال . انتهى من الجصاص ملخصا (٤٧٢ : ١) .

وقد روى أن النبي ﷺ كتب إلى أهل نجران - وكانوا ذمة نصارى - « إما أن

تذروا الربا ، وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله .» وروى أبو عبيد بن سلام بسنده عن أبي المليح الهذلي : أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران فكتب كتابا في آخره « أن لاتأكلوا الربا ، فمن أكل الربا فلنعتى منه بريئة » ١٥ (كتاب الأموال ص - ١٨٩) .

لا يؤذن لأهل الذمة في الإرباء في بلاد الإسلام : وفيه أنه لا يؤذن لأهل الذمة في الإرباء في بلاد الإسلام كما لا يؤذن لأهل الإسلام فيه ، وهذا لكون الربا ظلما صريحا ، لما فيه من أخذ العوض على الأجل ولاقيمة له شرعا ولاعرفا . وفيه الاستفادة من حاجة المضطر إلى الاستقراض والتأجيل ومثله يستحق الإنظار إلى الميسرة ؛ لا أن يؤخذ منه للأجل عوض . قال أبو عبيد : ألا تراه (صلى الله عليه وسلم) غلظ عليهم (أى أهل نجران) أكل الربا خاصة من بين المعاصي كلها ، ولم يجعله لهم مباحا ، وهو يعلم أنهم يركبون من المعاصي ما هو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغيره إلا دفعا عن المسلمين ، وأن لا يبايعوهم به فيا كل المسلمون الربا . ولولا المسلمون ما كان أكل أولئك الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصي بل الشرك أعظم . (قلت : والحق ما ذكرناه أنه غلظ عليهم أكل الربا من بين المعاصي كلها لكونه ظلما وعدوانا ، بخلاف شرب الخمر ونحوه من المعاصي ، ولو كان ذلك دفعا عن المسلمين كيلا يأكل المسلمون الربا لغلظ عليهم في شرب الخمر أيضا لئلا يخالطوا المسلمين فيسقوهم الخمر فافهم) . قال : وإنما أجلاهم عمر عن بلادهم وقد علم أن لهم عهد مؤكدا من رسول الله ﷺ بتركهم ما شرط عليهم رسول الله ﷺ من أكل الربا (ص - ١٩٠) :

قلت : ويدل على كون الربا ظلما وعدوانا قوله تعالى : « وإن تبتم فلکم رؤس أموالکم لاتظلمون ولاتظلمون » فجعل أخذ الزيادة على رأس المال لأجل الأجل كالنقصان منه ظلما سواء . ومن تأمل ما فعل إرباء اليهود بالأقوام ، وإرباء الهند من أهل الهند بأهل الإسلام ، ورباء أمريكة بجميع الأنعام لعرف

حق المعرفة : كون الربا ظلما وعدوانا على الفقراء الضعفاء ، سببا لاستيلاء أهل الأموال اللثام الطغام عليهم ، والسلام .

لصاحب الدين حق المطالبة على المدين ، وجواز أخذ رأس ماله منه بغير رضاه : وقوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم » قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين ، وجواز أخذ رأس مال نفسه منه بغير رضاه ، لأنه تعالى جعل اقتضاءه ومطالبته من غير شرط ضا المطلوب ، وهذا يوجب أن من له على غيره دين فطالبه به فله أخذه منه شاء أم أبى ، وبهذا المعنى ورد الأثر عن النبي ﷺ حين قالت له هند : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، فقال : « خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدتك بالمعروف » فأباح لها أخذه ما استحقته على أبي سفيان من النفقة من غير رضى أبي سفيان .

الغريم متى امتنع من الأداء مع الإمكان كان ظلما مستحق العقوبة وهي الحبس : وفي الآية دلالة على أن الغريم متى امتنع من أداء الدين مع الإمكان كان ظلما ، لأن قوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم » قد جعل له المطالبة برأس المال ، وقد تضمن ذلك أمر الذي عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من أدائه ، فإنه متى امتنع منه كان له ظلما ، وإذا كان كذلك استحق العقوبة وهي الحبس . ولأن قوله تعالى في نسق التلاوة : « لا تظلمون ولا تظلمون » يعنى - والله أعلم - لا تظلمون بأخذ الربا ، ولا تظلمون بالنقصان من رأس المال . فدل ذلك على أنه متى امتنع من أداء جميع رأس المال إليه كان ظلما له ، مستحقا للعقوبة ، واتفق الجميع على أنه لا تستحق العقوبة بالضرب ، فوجب أن يكون حبسا ، لاتفاق الجميع على أن ما عداه من العقوبات ساقط عنه في أحكام الدنيا . وقد روى أبو داود بسنده عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال : « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » . قال ابن المبارك : « يحل عرضه : يغلظ له ، وعقوبته : يحبس » . وروى ابن عمر ، وجابر ، وأبو هريرة عن النبي ﷺ أنه

قال : «مطل الغني ظلم . وإذا أحيى أحدكم على مليئ فليحتل» فجعل مطل الغني ظلماً ، والظالم لا محالة مستحق العقوبة وهي الحبس ، لا تفاقمهم على أنه لم يرد غيره . وقد روى أبو داود بسنده عن النضر بن شميل قال : أخبرنا هرواس بن حبيب - رجل من أهل البادية - عن أبيه عن جده قال : أثبت النبي ﷺ بغريم لي فقال لي : الزمه ، ثم قال : « يا أخابني تميم ، ما تريد أن تفعل بأسيرك ؟ » وهذا يدل على أن له حبس الغريم لأن الأسير يحبس ، فلما سماه أسيراله دل على أن له حبسه . وروى في خبر آخر عن النبي ﷺ أنه قال : « لصاحب الحق اليد واللسان » رواه محمد بن الحسن وقال في اليد : الزوم ، وفي اللسان : الاقتضاء . قاله الجصاص (١ : ٤٧٧) . ومن أرد تحقيق أسانيد الروايات فليراجع إعلال السنن .

اختلاف الفقهاء في حبس المديون : واختلف الفقهاء في الحال التي توجب الحبس ، فقال أصحابنا : إذا ثبت عليه شيء من الديون من أي وجه ثبت فإنه يحبس شهرين أو ثلاثة ، ثم يسئل عنه فإن كان موسراً تركه في الحبس أبداً حتى يقضيه ، وإن كان معسراً خلى سبيله . وذكر الطحاوي عن أحمد بن أبي عمران قال : كان متأخروا أصحابنا منهم محمد بن شجاع يقولون : إن كل دين كان أصله من مال وقع في يد المدين كأثمان البياعات والعروض ونحوها فإنه يحبس به ، وما لم يكن أصله من مال وقع في يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبس به حتى يثبت وجوده وملاؤه . وقال ابن أبي ليلى : يحبس في الديون إذا أخبر أن عنده مالا . وقال مالك : لا يحبس الحر ولا العبد في الدين ، ولا يستبرأ أمره ، فإن اتهم أنه قد خبا مالا حبسه ، وإن لم يجد له شيئاً لم يحبس ، وخلاه . وقال الشافعي : إذا ثبت عليه دين بيع ما ظهر ودفع ولم يحبس ، فإن لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه من ماله ، فإن ذكر عسرة قبلت منه البيعة ، وأحلفه مع ذلك بالله ، ومنع غرماءه من لزومه .

اختلاف العلماء في جواز ملازمة المديون بعد ثبوت إعساره : واختلف أهل العلم في الحاكم إذا ثبت عنه إعساره وأطلقه من الحبس، هل يحول بين الطالب وبين لزومه؟ فقال أصحابنا: للطالب أن يلزمه، وقال غيرهم-منهم مالك والشافعي-: ليس له أن يلزمه، وقال الليث بن سعد : يؤاجر الحر المعسر فيقضى دينه من أجرته . ولا نعم أحدنا قال بمثل قوله إلا الزهري. والذي يدل على أن ظهور الإعسار لا يستقط عنه الزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن رسول الله ﷺ اشترى من أعرابي بعبرا إلى أجل ، فلما حل الأجل جاءه يتقاضاه ، فقال : « جئتنا وما عندنا شيء ، ولكن أقم حتى تأتي الصدقة » (وفيه دلالة على أنه ﷺ كان قد اشترى البعير للصدقة لال نفسه ، لأنه لم يكن تحل له الصدقة كما هو معلوم) فجعل الأعرابي يقول : واغدراه ! فهم به عمر ، فقال ﷺ : « دعه فإن لصاحب الحق مقالا » . فأخبر النبي ﷺ أنه ليس عنده شيء ولم يمنعه الاقتضاء ، وقال : إن لصاحب الحق مقالا . فدل ذلك على أن الإعسار بالدين غير مانع اقتضاء ولزومه به .

الجواب عن حجة من أنكر الزوم : واحتج من حال بينه وبين لزومه إذا أعسر وجعله منظراً بنفس الإعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير بن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري : إن رجلاً أصيب على عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال ﷺ : تصدقوا عليه ، فصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه ، فقال رسول الله ﷺ : « خذوا ما وجدتم ، ليس لكم إلا ذلك » . فقالوا : إن قوله ﷺ : « ليس لكم إلا ذلك » يقتضي نفي الزوم . قلنا : معلوم أنه لم يرد سقوط دينهم ، لأنه لا خلاف أنه متى وجد كان الغرماء أحق بما فضل عن قوته ، وإذا لم ينف بذلك بقاء حقوقهم في ذمة (وكان المعني : ليس لكم الآن إلا ذلك) فكذلك لا يمنع بقاء لزومهم له (إذا وجد) ليستوفوا ديونهم مما يكسبه فاضلا عن قوته . وهذا هو معنى الزوم . وقد روى إسماعيل بن إبراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عير قال :

« كان على بن أبي طالب إذا أتاه رجل بغريمه قال : هات بينة على مال أحبسه ، فإن قال : فإني إذا ألزمته ، قال : ما أمتنعك من لزومه . »

الرد على من قال بمؤاجرة المعسر واستيفاء الدين من أجرته : وأما قول الزهرى والليث بن سعد في مؤاجرة المعسر واستيفاء الدين من أجرته فمخلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله ﷺ ، أما الآية فقوله تعالى : « فنظرة إلى ميسرة » ولم يقل : فليؤاجر بما عليه . وسائر الأخبار المروية عن النبي ﷺ ليس في شيء منها إجارة ، وإنما فيها لزومه أو تركه . وحديث أبي سعيد الخدري : « ليس لكم إلا ذلك » حين لم يجدوا به غير ما أخذوا . فقوله تعالى : « فنظرة إلى ميسرة » ينصرف على أحد وجهين . إما أن يكون وقوع الإنظار هو تخليته من الحبس وترك عقوبته إذا كان غير مستحق لها ، لأن النبي ﷺ إنما جعل مطل الغني ظلمًا ، فإذا ثبت إعساره فهو غير ظالم ، فأمر الله بإنظاره من الحبس ، فلا يوجب ذلك ترك لزومه (وهذا النوع من الإنظار واجب بعد تحقق الإعسار) . أو أن يكون المراد النذب والإرشاد إلى إنظاره بترك لزومه ومطالبته ، فلا يكون منظرًا إلا بنظرة الطالب ، بدلالة الأخبار الواردة في الإنظار .

فإن قيل : اللزوم بمتزلة الحبس ، لا فرق بينهما ، لأنه في الحالين ممنوع من التصرف . قلنا : ليس كذلك ، لأن اللزوم لا يمنع التصرف ، فإنما معناه أن يكون معه من قبل الطالب من يراعى أمره في كسبه وما يستفيده ، فيترك له مقدار القوت ويأخذ الباقي قضاء من دينه . وليس في ذلك إيجاب حبس ولا عقوبة . انتهى ملخصًا من الأحكام للجصاص (١ : ٤٧٨) . ومن أراد البسط في مسائل الباب ودلائله فليراجع إعلاء السنن .

جواز التأجيل في الديون الحالية : قال الجصاص : وقول النبي ﷺ في الأخبار التي ذكرنا من إنظار المعسر ، وما ذكر من ترغيب الطالب في إنظاره يدل على جواز التأجيل في الديون الحالية الواجبة عن الغصوب والبيع . وزعم

الشافعي رحمه الله أنه إذا كان حالا في الأصل لا يصح التأجيل به ، وذلك خلاف الآثار التي قدمنا ، لأنها قد اقتضت جواز تأجيله ، وبين ذلك حديث ابن بريدة فيمن أجل قبل أن يحل أو بعد ما حل ، وقد تقدم سنه ٥١ (١ : ٤٧٩) . وهو ما رواه من طريق عفان بن مسلم ثنا عبد الوارث عن محمد بن حجاج عن ابن بريدة عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من أنظر معسرا فله صدقة ، ومن أنظر معسرا فله بكل يوم صدقة . » ثم قال : « من أنظر معسرا قبل أن يحل الدين فله صدقة ، ومن أنظر إذا حل الدين فله بكل يوم صدقة . » وفيه دلالة على أنه لا يكون منظرا بنفس الإعسار دون إنظار الطالب إياه ، لأنه لو كان قد صار منظرا بغير فعله فإنه يستحيل أن يستحق الثواب بالإنظار .

الصدقة أفضل من القرض : وقوله عز وجل : « وأن تصدقوا خير لكم » يدل على أن الصدقة أفضل من القرض ، لأن القرض إنما هو دفع المال وتأخير استرجاعه . (هذا هو الأصل ، ولا ينافيه كون القرض في بعض الأحيان أفضل من الصدقة : إذا كان المستقرض ذمروءة وحياء ، يستحي من أخذ الصدقة ، ولا يستحي من الاستقراض مثلاً ، فإقراض مثله خير من الصدقة عليه . وهو عمل ما رواه الألباني عن أنس « قرض الشيء خير من صدقته » . قال الحنفى في شرحه : المعتمد عندنا أن الصدقة أفضل من القرض ، لحديث آخر مقدم على هذا . ويدل لذلك قوله في الحديث الذي بعد : « قرض مرتين في عفاف - أى عن الربا وما يؤدى إليه - خير من صدقة مرة » رواه ابن النجار عن أنس ، ففهمه أن الصدقة أفضل من قرض مرة واحدة ، وهو المعتمد عندنا . كذا في شرح الجامع الصغير ٣ : ٥٧) .

العفو عن الدين لا يجزى مجزى الزكاة وإنما يسقط زكاة المبرأ منه فقط : قال الجصاص : ولما سمي الله الإبراء من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة ، لأنه سمي الزكاة صدقة ، وهى على ذى عسرة ، فلو خلبنا والظاهر

كان واجبا جوازه عن سائر أمواله التي فيها الزكوة من عين ودين وغيره . إلا أن أصحابنا قالوا : إنما سقط زكوة المبرأ منه دون غيره ، لأن الدين إنما هو حق ليس بعين ، والحق لا تجرى مجرى الزكوة ، كسكنى الدار وخدمة العبد ونحوها . وتسميته إياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكوة في سائر الأحوال . ألا ترى أن الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة في قوله تعالى : « فن تصدق به فهو كفارة » والمراد به العفو عن القصاص ، ولا نعلم خلافا بين أهل العلم أن العفو عن القصاص غير مجزئ في الكفارة - انتهى (١ : ٤٨١) .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تدانيتم بدين إلى أجل

مسمى فاكتبوه » الآية .

هذه الآية الكريمة أطول آية في القرآن العظيم ، وروى ابن جرير بسند صحيح عن سعيد بن المسيب أنه بلغه « أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين » . وهذا إرشاد منه تعالى لعباده المؤمنين إذا تعاملوا بمعاملات موشحة أن يكتبوها ، ليكون ذلك أحفظ لمقدراتها وميقاتها ، وأضبط للشاهد فيها . وقد نبه على هذا في آخر الآية بقوله : « ذلكم أقسط عند الله ، وأقوم للشهادة ، وأدنى أن لا ترتابوا » . وقال ابن عباس في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تدانيتم بدين إلى أجل مسمى » إن الله أحله وأذن فيه ، ثم قرأها « رواه البخاري . وفي الصحيحين عنه : قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في النهار السنة والسنتين والثلاث ، فقال رسول الله ﷺ : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ، ووزن معلوم ، وأجل معلوم » (ابن كثير ١ : ٣٣٤) .

أمر الكتابة والإشهاد في المدائنة والبيع أمر إرشاد ونadb : وقوله : « فاكتبوه » أمر منه تعالى بالكتابة للتوثيق والحفظ ، وهو أمر إرشاد لا أمر إيجاب ، بدليلها في سياقها « فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي ائتمن أمانته » .

روى ابن أبي حاتم بسند جيد عن أبي سعيد الخدرى أنه قال : « هذه نسخت ما قبلها » (أى فسرت به بين الأمر بالكتابة والإشهاد ليس على الوجوب) . وقال الشعبي : « إذا ائتمن بعضهم بعضا فلا بأس أن لا تكتبوا أو لا تشهدوا » (ابن كثير أيضا ١ : ٣٣٧) . ومعناه أن أسقط الكتاب ، والإشهاد ، والرهن ، وعول على أمانة المعامل ، « فليؤد الذى ائتمن أمانته ، وليثق الله به » . ولو كان الإشهاد واجبا لما جاز إسقاطه . وبهذا يتبين أنه وثيقة . وجملة الأمر أن الإشهاد والكتابة حزم ، والائتمان وثيقة بالله من المداين ، ومروءة من المدين .

وفى الحديث الصحيح الثابت الذى حكى عن شرع من قبلنا مقررا فى شرعنا ، ولم ينكر عدم الكتابة والإشهاد ، فقد روى البخارى عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ أنه ذكر « أن رجلا من بنى إسرائيل سأل بعض بنى إسرائيل أن يسلفه ألف دينار ، فقال : أئتمنى بالشهداء ، قال : كفى بالله شهيدا . قال : أئتمنى بكفيل ، قال : كفى بالله كفिला . قال : صدقت الحديث » . وبدل على ذلك أيضا ما ثبت فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « إنا أمة أمية ، لا نكتب ولا نحسب » . وقد صح « أن رسول الله ﷺ ابتاع من أعرابي فرسا ، ولم يكتب ولم يشهد حتى جحد الأعرابي البيع ، وقال للنبي ﷺ : هلم شهيدا يشهد لك أتى قد بعته . فقال خزيمه بن ثابت الأنصارى : أنا أشهد أنك قد بعته لرسول الله ﷺ . فقال النبي ﷺ لخزيمه : بم تشهد ؟ فقال : بتصديقك يا رسول الله . فجعل رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين » . رواه أبو داود ، والنسائى ، وأحمد بسند صحيح .

فما روى عن ابن عمر أنه كان يشهد ، وعن إبراهيم وعطاء أنه يشهد على القليل ، كله عندنا أنهم رأوه ندبا لا إيجابا . وما روى الحاكم وصححه - كما فى ابن كثير (١ : ٣٣٦) - عن أبى موسى : « ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب

لهم ، أحدهم من له على رجل دين ولم يشهد ، فلا دلالة على أنه رآه واجبا .
ألا ترى أنه ذكر معه « من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها » ؟ ولا خلاف
أنه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق أن يطلقها ، وإنما هذا القول منه
على أن فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل إلى ما جعل الله تعالى له فيه
المخرج والخلاص ، ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الأمر بالكتابة والإشهاد
والرهن المذكور جميعه في هذه الآية نذب وإرشاد إلى ما لنا فيه الحظ والصلاح ،
والاحتياط للدين والدنيا ، وإن شئنا منه غير واجب .

وقد نقلت الأمة خلف عن سلف عقود المداينات ، والأشربة ، والبياعات
في أمصارهم من غير إشهاد مع علم فقهاءهم بذلك من غير تكثير منهم عليهم ،
ولو كان الإشهاد واجبا لما تركوا التكثير على تاركه مع علمهم به . وفي ذلك دليل
على أنهم رأوه ندبا . وذلك منقول من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا . ولو كانت
الصحابة والتابعون تشهد على بيعاتها وأشربتها لورد النقل به متواترا مستفيضاً ،
ولأنكرت على فاعله ترك الإشهاد ؛ فلما لم ينقل عنهم الإشهاد بالنقل المستفيض ،
ولا إظهار التكثير على تاركه من العامة ثبت بذلك أن الكتاب والإشهاد في الديون
والبياعات غير واجبين . قاله الجصاص (١ : ٤٨٢) .

الرد على من احتج بالآية على جواز تأجيل القرض : قال : وقوله تعالى :
« إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى » ينظم سائر عقود المداينات التي يصح فيها
الآجال : ولا دلالة فيه على جواز التأجيل في سائر الديون ، لأن الآية ليس فيها
بيان جواز التأجيل في سائر الديون ؛ وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان ديناً مؤجلاً .
ألا ترى أنها لم تقتض جواز دخول الأجل على الدين بالدين حتى يكون جميعاً
مؤجلاً ؟ وهو بمنزلة قوله : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ، ووزن معلوم ،
إلى أجل معلوم » . ولا دلالة فيه على جواز السلم في سائر المكيلات والموزونات
بالآجال المعلومة ، فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله .

وأيضاً فإن قوله تعالى : « إذا تداينتم بدين » قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة ، إذ لا يصير ديناً بالعقد دون القبض ، فوجب أن يكون القرض خارجاً منه - انتهى (١ : ٤٨٣) .

يجوز شهادة النساء في النكاح وغيره من غير الأموال : وقد مر عن ابن عباس أن السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية ، وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية ، سواء كان من أبدال المنافع أو الأعيان ، إذ لم تفرق الآية بين شيء من ذلك ؛ فوجب أن يكون جميع المندوب إليه من الكتاب والإشهاد مراداً بها هذه العقود كلها ، وأن يكون ما ذكر من عدد الشهود وأوصاف الشهادة معتبراً في سائرهما ، فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين في النكاح إذا كان المهر ديناً مؤجلاً ، وفي الخلع ، والإجارة ، والصلح من دم العمد ، وسائر ما كان هذا وصفه . ولا يجوز الاقتصار بهذه الأحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض ، مع شمول الآية لجميعها . قاله الجصاص (١ : ٤٨٤) .

وأما قول ابن العربي : إن هذا وهم ، فإن هذه الشهادة إنما هي على النكاح المشتمل على المهر ، وعلى السدم المفضى إلى الصلح ، والمهر في النكاح والمال في الدم بيع ، وإنما جاءت الآية لبيان حكم دين مجرد ومال مفرد ، فعليه بحمل عموم الشهادة ، وإليه يرجع - انتهى (١ : ١٠٤) فتشبه للمذهب بمجرد التحكم ، ومن أين له أن يقول : إن الآية إنما جاءت لبيان حكم دين مجرد ومال مفرد ؟ مع أن قوله تعالى : « وإذا تداينتم بدين » يعم كل دين ، مجرداً كان أو مقروناً بغيره ، مفرداً كان أو مركباً ، ليس في اللفظ تخصيص شيء منه دون غيره ، ومن ادعى فعليه البيان .

يجب مراعاة العدل في كتابة الوثائق : وقوله تعالى : « وليكتب بينكم كاتب بالعدل » فيه أمر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس أن يكتبها بالعدل بينهم ، والكتاب وإن لم يكن حتماً وكان ندباً وإرشاداً إلى الأحوط فإنه متى كتب فواجب

أن يكتب على هذه الشريطة ، كما أن قوله عز وجل : « إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية » قد انتظم صلاة الفرض والنفل جميعا ، ومعلوم أن النفل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو عذر فعليته أن لا يفعلها إلا بشرائطها من الطهارة وسائر أركانها ، ولذلك قال الله تعالى غيب ذلك : « ولا يأت كاتب أن يكتب كما علمه الله » يعنى - والله أعلم - ما بينه من أحكام العقود الصحيحة والمدانيات الثابتة الجائزة ، لأن الكاتب بذلك إذا كان جاهلا بالحكم لا يأمن أن يكتب ما يفسد عليهما ما قصدها ، ويطل ما تعاقدها . وأصل الكتابة وإن لم يكن واجبا عندنا فإن المتدانيين متى قصدا الاستيناف بالكتاب ، ولم يكونا عالمين بذلك ، فإنه فرض على من علم ذلك أن يبينه لها ، وليس عليه أن يكتبه كما لو أراد إنسان أن يصوم صوما تطوعا أو يصلى صلاة تطوع ولم يعرف أحكامها كان على العالم بذلك إذا سئل أن يبينه لسائله وإن لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا .

على العلماء بيان النوافل كما عليهم بيان الفروض : لأن على العلماء بيان النوافل والمندوب إليه إذا سئلوا عنهما ، كما أن عليهم بيان الفروض ، وقد كان على النبي ﷺ بيان النوافل والمندوب إليه ، وقد نقلت الأمة عن نبيه ﷺ بيان المندوب إليه ، كما نقلت عنه بيان الفروض .

معرفة كتابة الوثائق والشروط فرض على الكفاية : فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها لسائلها على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والشرعية ، وهذا فرض لازم للناس على الكفاية ، إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين . فأما أن يلزمه أن يتولى الكتابة بيده فهذا ما لا أعلم أحدا يقوله ، اللهم إلا أن لا يوجد من يكتبه ، فغير ممتنع أن يقول قائل : عليه كتبه .

يجوز أخذ الأجرة على كتابة الوثائق إجماعا : ولو كان كتب الكتاب

فرضاً على الكاتب لما كان الاستيجار يجوز عليه ، لأن الاستيجار على فعل الفرض باطل لا يصح ، فلما لم يختلف الفقهاء في جواز أخذ الأجرة على كتابة الوثيقة دل ذلك على أن كتبه ليس بفرض ، لا على الكفاية ولا على التعين . قاله الجصاص (١ : ٤٨٥) .

المراء يؤخذ بإقراره : وقوله تعالى : « وليلمل الذي عليه الحق » فيه إثبات إقرار الذي عليه الحق ، وإجازة ما أقربه ، وإلزامه إياه ؛ لأنه لو لا جواز إقراره إذا أقر لم يكن إملاء الذي عليه الحق بأولى من إملاء غيره من الناس ، فقد تضمن ذلك جواز إقرار كل مقر بحق عليه . قاله الجصاص . وهو دليل لما قاله الفقهاء : إن المراء يؤخذ بإقراره .

القول قول المقر بالدين : قال : وقوله عز وجل : « ولتق الله ربه » ، ولا يبخس منه شيئاً يدل على أن كل من أقر بشئٍ غيرهِ فالقول قوله فيه ، لأن البخس هو النقص ، فلما وعظه الله تعالى في ترك البخس دل ذلك على أنه إذا بخس كان القول قوله . وهو نظير قوله تعالى : « ولا يحل لمن أن يكتن ما خلق الله في أرحامهن » لما وعظهن في الكتمان دل على أن المرجع فيه إلى قولهن ، وكفوله تعالى : « ولا تكتنوا الشهادة » ومن يكتنهما فإنه آثم قلبه « قد دل ذلك أنهم متى كتموها كان القول قولهم فيها . وقد ورد الأثر عن النبي ﷺ بمثل ما دل عليه الكتاب ، وهو قوله : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » . فجعل القول قول من ادعى عليه دون المدعى ، وأوجب عليه اليمين .

ليس القول قول المطلوب في الأجل : ولا دلالة فيه على أن القول قول المطلوب في الأجل ، كما زعمه بعضهم محتجاً بأن الله تعالى رد الإملاء إليه ، ووعظه في البخس . قلنا : إنما وعظه في البخس - وهو النقصان - ويستحيل وعظ المطلوب في بخس الأجل ونقصانه ، وهو لو أسقط الأجل كله بعد ثبوته لبطل ، كما لا يوعظ الطالب في بخس الدين ، إذ لو أبرأه من جميعه لصحت

برأته ، فالمراد بالبخس هو النقص في مقدار السدين لا في الأجل ؛ فليس في الآية دليل على أن القول قول المطلوب في الأجل . وقد بسط الجصاص في إقامة الحجة على ذلك ، فأفاد وأجاد (١ : ٦٨٦) .

قوله تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل »

قد احتج بهذه الآية كل فريق من موجبي الحجر على السفه البالغ الحرو من مبطليه ؛ فاحتج مثبتوا الحجر بأن الله أجاز لولى السفه الإملاء عنه ، واحتج مبطلوا الحجر بما في مضمون الآية من جواز مداينة السفه ومن الحكم بصحة إقراره في مداينته ، وإنما خالف بينه وبين غيره في إملاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ما له وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة .

قال ابن العربي : فظاهر الآية يقتضى أن من احتاج منهم (يريد السفه) والضعيف ، والذي لا يستطيع الإملاء) إلى المعاملة عامل ، فمن كان من أهل الإملاء أملى عن نفسه ، ومن لم يكن أملى عنه وليه - انتهى (١ : ١٠٥) . وقالوا : إن قوله تعالى : « فليمل وليه بالعدل » إنما المراد به ولى الدين . وقد روى ذلك عن جماعة من السلف منهم الربيع بن أنس ، وبه قال الفراء أيضا . قالوا : وغير جائز أن يكون المراد ولى السفه على معنى الحجر عليه وإقراره بالدين عليه ، لأن إقرار ولى المحجور عليه غير جائز عليه عند أحد ، وإن يجوز على قول من يرى الحجر أن يتصرف عليه القاضى ببيع أو شرى فأما وليه فلا يعلم أحدا يميز تصرف أوليائه عليه ولا إقرارهم ، فعلمنا أن المراد ولى الدين ، فأمر بإملاء الكتاب حتى يقربه المطلوب الذى عليه الدين .

وقد ذكر الله السفه في مواضع ، منها ما أراد به السفه في الدين وهو الجهل به ، في قوله : « ألا إنهم هم السفهاء » وقوله : « سيقول السفهاء من

الناس . ويسمى الجاهل سفيا ، لأنه خفيف العقل ناقصه ، فعنى الجاهل شامل لجميع من أطلق عليه اسم السفية . والسفيه في أمر الدين هو الجاهل لحفظه وتدبيره والنساء والصبيان أطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تمييزهم ، والسفيه في الرأي الجاهل فيه كثير الخطأ . والبذى اللسان يسمى سفيا أيضا .

إبطال حجر السفية : وإذا كان اسم السفية ينتظم هذه الوجوه رجعا إلى مقتضى لفظ الآية في قوله تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيا » فاحتمل أن يريد به الجاهل بإملاء الشرط وإن كان عاقلا مميزا ، غير مبذر ولا مفسد . وأجاز لولى الحق أن يملكه حتى يقر به السفية ، ويكون ذلك أولى بمعنى الآية ، لأن الذى عليه الحق هو المذكور في أولها بالمداينة ، ولو كان معجورا عليه لما جازت مداينته . وأيضا فلو كان بعض من يلحقه اسم السفية يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية في إثبات الحجر ، لأنه قد ثبت أن السفه لفظ مشترك ينطوى تحته معان مختلفة ، منها ما ذكرنا من السفه في الدين ، وذلك لا يستحق به الحجر ، لأن الكفار والمنافقين سفهاء ، وهم لا يستحقون الحجر في أموالم . ومنها السفه الذى هو البذاء والجهل وقد يكون السفية بهذا الضرب من السفه مصلحا لماله غير مفسده . قاله الجصاص (١ : ٤٨١) .

إبطال الحجر بدليل السنة : ومما يدل على بطلان الحجر ما رواه أبو داود حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن رجلا ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيع فقال النبي ﷺ : « إذا بايعت فقل : لا خلافة » . فكان الرجل إذا بايع يقول : لا خلافة . قال : وحدثنا محمد بن عبد الله الأردى وإبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبي قالا : حدثنا عبد الوهاب - هو ابن عطاء - أخبرني سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك أن رجلا على عهد رسول الله ﷺ كان يتساع وفي عقده ضعف ، فدعاه النبي ﷺ فنهاه عن البيع ، فقال : يا نبي الله ، إني لا أصبر عن البيع . فقال رسول الله ﷺ : « إن كنت غير تارك

البيع فقل : ها وها ولا خلافة . فذكر في الحديث الأول أنه كان يخذع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه ، ولو كان الحجر واجبا لما تركه النبي ﷺ والبيع ، وهو مستحق المنع منه .

فإن قيل : فقد قال له النبي ﷺ : « إذا بايعت فقل : لا خلافة » فإنما أجاز له البيع على شرط استيفاء البدل من غير مغابضة . قلنا : ليس ذلك من الحجر في شيء ، وإنما هو من باب الإرشاد إلى أن لا يبيع أحدا إلا بالخيار له ، وإلا فليرض القائلون بالحجر منا على ما رضيه النبي ﷺ لهذا السفه ، وليس أحد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء ، لأن من يرى الحجر منهم يقول : يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ، ولا يرون إطلاق التصرف له مع التقدمة إليه بأن يقول عند البيع : لا خلافة (ونحن نقول بإثبات الخيار له ثلاثة أيام إذا عرف الناس بقوله : « لا خلافة » أنه أراد به البيع بشرط الخيار ، كما عرف ذلك أهل المدينة لهذا السفه حين أمره النبي ﷺ بذلك ، لأن أوامره ونواهي كانت تشتهر بين المسلمين ولا تقتصر على أهل المجلس ، وكذلك أوامر الخلفاء من بعده فافهم) .

وأما حديث أنس ففيه أنه لما قال : « إني لا أصبر عن البيع » أطلق له النبي ﷺ التصرف وقال : « إذا بيعت فقل : لا خلافة » فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله : « لا أصبر عن البيع » مزيلا للحجر عنه ، لأن أحدا من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع ، كما لو قال الصبي والمجنون : لا نصبر عن البيع لم يكن هذا القول منها مزيلا للحجر عنها عند الجميع . وبالحكمة فني إطلاق النبي ﷺ له التصرف على الشرط الذي ذكره دلالة على أن الحجر غير واجب (فالحديث حجة لأبي حنيفة لأعليه) وأن نهي النبي ﷺ له ابتداء عن البيع كان على وجه النظر له ، والاحتياط له ، كما تقول لمن يريد التجارة في البحر أو في طريق مخوف : لا تغرر بمالك ، ليس هذا بحجر وإنما

هو مشورة وحسن نظر . فبطل احتجاج المحتج بأن أهله أتوا النبي ﷺ فقالوا : يا نبي الله ، احجر على فلان ؛ فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع . فقد عرفت أن هذا النهي لم يكن من الحجر في شيء .

إبطال الحجر بالنظر : ومما يدل على بطلان الحجر أنهم لا يختلفون أن السفه يجوز إقراره بما يوجب الحد والقصاص ، وذلك مما تسقطه الشبهة ، فوجب أن يكون إقراره بحقوق الآدميين التي لا تسقطها الشبهة أولى . قاله الجصاص (١ : ٤٩٢) .

الجواب عن حجة مثبتى الحجر : ومما يحتج به مثبتوا الحجر قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم الآية » . ولا حجة لهم فيه ، فإن غاية ما فيه النهي عن دفع الأموال إليهم ؛ وليس فيه أبطال عقودهم وتصرفاتهم . واحتجوا بقوله تعالى : « ولا تبذر تبذيرا » وقوله : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط الآية » . قالوا : فإذا كان التبذير مذموما منها عنه وجب على الإمام المنع منه بالحجر عليه ، وكذلك نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال يقتضى منعه عن إضاعته بالحجر . قلنا : إن الذى فى الآية إنما هو ذم المسبذين والنهى عن التبذير ، ونحن نقول : إن التبذير منهى عنه مذموم ، فأما الحجر ومنع التصرف فليس فى الآية إيجابه ، وإلا لزم الحجر على كل من ارتكب شيئا مما نهى الله عنه وذمه . ألا ترى أن الإنسان منهى عن التفرير بماله فى الطريق المخوفة ، ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه ؟ بل على وجه الأمر بالمعروف ، كذلك ههنا . وكذلك نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال لا دلالة فيه على الحجر كما بيناه فى التبذير ، فافهم .

قال الجصاص : قد بينا ما احتج به كل فريق من مبطلى الحجر ومن مثبتيه من دلالة آية الدين ، وقد بينا أن الأظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف (والمراد بقوله : « فليمل وليه بالعدل » هو ولى الدين الذى له الحق ، لا ولى

السفيه . ويرجح هذا التأويل أن السفيه يجوز طلاقه بإجماع أهل العلم ففسارق الأطفال والمجانين ، إذ لا يجوز طلاقها . قاله الطحاوى ، كما في الجوهر النقي .

واحتج مثبتوا الحجر بما روى هشام بن عروة عن أبيه « أن عبدالله بن جعفر أتى الزبير فقال : إني ابتعت بيعا ثم إن عليا يريد أن يحجر علي : فقال الزبير : أنا شريكك في هذا البيع . فأتى علي عثمان فسأله أن يحجر علي عبد الله بن جعفر فقال الزبير : أنا شريكه في هذا البيع . فقال عثمان : كيف أحجر علي رجل شريكه الزبير ؟ » قالوا : فهذا يدل على أنهم جميعا قد رأوا الحجر جائزا ، ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بمحض من الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم . قلنا : هذا عبد الله بن جعفر هو من الصحابة قد أبى الحجر ، فكيف يدعى فيه اتفاق الصحابة ؟ ولا دلالة فيه على أن الزبير رأى الحجر ، وإنما يدل على تسويغه لعثمان الحجر ، وليس فيه ما يدل على موافقته إياه فيه . وهذا هو حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد . وبالجمله لو كان الحجر واجبا لما سعى ابن جعفر في إبطاله ، ولما ساعده الزبير ، ولحجر عليهما عثمان . وأيضا فإن الحجر على وجهين : أحدهما الحجر في منعه التصرف والإقرار ، والآخر في المنع من المال . وجائز أن يكون الحجر الذي رآه عثمان وعلى هو المنع من ماله ، لأنه جائز أن لا يكون سن عبد الله بن جعفر في ذلك الوقت سن الرشد خمسا وعشرين سنة ، وأبو حنيفة يرى أن لا يدفع إليه ماله قبل بلوغ هذا السن إذا لم يؤنس منه رشد .

واحتجوا أيضا بما روى الزهري عن عروة عن عائشة « أنه بلغها أن ابن الزبير بلغه أنها باعت بعض رباعها فقال : لتنتهين وإلا حجرت عليها ، فبلغها ذلك ، فقالت : لله على أن لا أكلمه أبدا ! » . قالوا : فهذا يدل على أن ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر إلا أنها أنكرت عليه أن تكون هي من أهل الحجر قلنا : ظهر النكير منها في الحجر ، وأى إنكار أشد من قولها : أهو قال هذا ؟

الله على نذر أن لا أكله . حتى استشفع ابن الربيع إليها ، وأعتقت أربعين رقبة . كما في الجوهر النقي (٦ : ٢٨) . وهذا يدل على أنها لم تر الحجر جاثرا ، ولولا ذلك لما أنكرته إن كان ذلك شيئا ليسوغ فيه الاجتهاد ، وقد أنكرت الحجر على الإطلاق . فالقول بأنها أنكرت الحجر عليها خاصة دون إنكارها لأصل الحجر دعوى بلا دليل . انتهى ملخصا من الجصاص (١ : ٤٩١) وبالجمللة فالمسئلة مجتهد فيها ، وقد بينا أن الأظهر من دلالة الآية بطلان الحجر ، وجواز التصرف . وقد اعترف بذلك ابن العربي أيضا .

أقوال الفقهاء في مسألة الحجر على السفية : وكان أبو حنيفة رضى الله عنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل ، لا لسفه ، ولا تبذير ، ولا للدين وإفلاس . وإن حجر عليه القاضى ثم أقر بدين ، أو تصرف في ماله ببيع أو هبة أو غيرها جاز تصرفه . وإن لم يونس منه رشد فكان فاسدا ، ويحال بينه وبين ماله . ومع ذلك إن أقر به لإنسان أو باعه جاز ما صنع من ذلك ؛ وإنما يمنع من ماله ما يبلغ خمسا وعشرين سنة ، فإذا بلغها دفع إليه ماله وإن لم يونس منه رشد . وقول عبيد الله بن الحسن في الحجر كقول أبي حنيفة . وروى شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال : لا يحجر على حر . وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال : لا يحجر على حر ، وإنما يحجر على العبد . وعن الحسن البصرى مثل ذلك ، وقال أبو يوسف : إذا كان سفيها حجرت عليه ، وإذا فلسه وحبسته حجرت عليه ، ولم أجز بيعه ولا شراءه ولا إقراره بدين إلا ببينة تشهد به عليه أنه كان قبل الحجر . وذكر الطحاوى عن ابن أبي عمران عن ابن شماعه عن محمد في الحجر بمثل قول أبي يوسف فيه ، وزيد عليه : إنه إذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار محجورا عليه ، حجر القاضى عليه أو لم يحجر . وكان أبو يوسف يقول : لا يكون محجورا عليه بحدوث هذه الأحوال فيه حتى يحجر القاضى عليه ، فيكون بذلك محجورا عليه .

وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال : ومن أرادا الحجر على

الخطاب من الدلالة على ذلك ، كقوله : « إذا تدانيتم بدين » وقوله : « وليلمل الذى عليه الحق » وذلك فى الأحرار دون العبيد ، لأن العبد لا يملك عقود المديانات ، وإذا أقر بشئ لم يجوز إقراره إلا بإذن مولاه ، فدل ذلك على أن من شرط هذه الشهادة الحرية . وأيضا فظاهر قوله : « من رجالكم » يقتضى الأحرار ، كقوله : « وأنكحو الأيامى منكم » لم يدخل العبيد فى قوله : « منكم » بدليل أنه عطف عليه قوله : « والصالحين من عبادكم وإمائكم » . وقد روى عن مجاهد فى قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » قال : الأحرار . كذا فى الجصاص (١ : ٤٦٤) . وقال ابن العربى : كيفما ترددت الحال بالأقوال فهذا دليل على خروج العبد من جملة الشهداء ، لأنه لا يمكنه أن يجب (إذا دعى) ، ولا يصح له أن يأبى ، لأنه لا استقلال له بنفسه ؛ وإنما يتصرف بإذن غيره ، فانحط عن منصب الولاية . نعم ! وكما انحط عن فرض الجمعة ٨١ (١ : ١٠٨) .

لا دليل على بطلان شهادة الكفار بعضهم على بعض : قلت : ولا دلالة فى الآية على بطلان شهادة الكفار فيما بينهم ، فيجوز شهادة بعضهم على بعض ، بدليل أن رسول الله ﷺ رجم يهودية ويهوديا بشهادة أربعة من اليهود . وأما ما رواه الدار قطنى وابن عدى عن أبي هريرة مرفوعا : « لا يرث ملة ملة » ، ولا يجوز شهادة أهل ملة على ملة إلا أمتى ، فإنه يجوز شهادتهم على من سواهم ، فهو حديث ضعيف ، فى سنده عمر بن راشد ، ضعفه الدار قطنى . وأيضا فقيه أنه لا يجوز شهادة أهل ملة بعضهم على بعض فافهم . ولنا أن الكفر كله ملة واحدة ، بدليل قوله تعالى : « والذين كفروا بعضهم أولياء بعض » وقوله : « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » فيجوز شهادة أهل ملة على ملة أخرى إلا إذا ثبت كونهم أعداء فى الدنيا ، يضرب بعضهم بعضا فافهم ، فإن العداوة الدينية لا تبطل الشهادة . ألا ترى أن أمة محمد ﷺ أشداء على الكفار وشهادتها مقبولة على كل ملة ؟ لأن العداوة الدينية لا تجر إلى الكذب .

الجواب عن حجة من أجاز شهادة العبيد : وأجاز أحمد شهادة العبيد على العبيد والأحرار جميعا ، بدليل ما علقه البخارى في صحيحه عن أنس قال : « شهادة العبد جائزة إذا كان عدلا » وأجازه شريح ووزارة بن أوفى . وقال ابن سيرين : شهادته جائزة إلا العبد-لسيده . وأجازه الحسن ، وإبراهيم في الشئى النافه . وقد قلنا ذكر الدلالة من الآية على أن الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالأحرار دون العبيد . ومما يدل على بطلان شهادة العبد قوله تعالى : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ » ومعلوم أنه لم يرد به نفي القدرة الظاهرة ، لأن الرق والحرية لا تختلف بها القدرة ، فدل على أن مراده نفي القدرة الشرعية أى نفي حكم أقواله ، وعقوده ، وتصرفه ، وقد روى عن ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد لا يملك الطلاق ، ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس على ذلك ، فدل على أن شهادة العبد كلا شهادة ، كعقده وإقراره وسائر تصرفاته التى هي من جهة القول .

وأبضا فإن الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد ، فلما لم يكن العبد من أهل الخطاب بالجهاد وجب أن لا يكون من أهل الشهادة . ومتى شهد لم تقبل شهادته ، ولم يكن له حكم الشهود ، كما لا يثبت له حكم المقاتلين فى استحقاق السهم وإن شهد القتال . وأبضا فلما وجدنا ميراث الأنثى على النصف من ميراث الذكر ، كما أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل ، فوجب أن يكون العبد من حيث لم يكن من أهل الميراث رأسا أن لا يكون من أهل الشهادة ؛ لأننا وجدنا لنقصان الميراث تأثيرا فى نقصان الشهادة ، فوجب أن يكون نفيه موجبا لنفيها . وما روى عن أنس محمول على الموالى ، فإن العبد قد يطلق على المولى باعتبار ما كان . والله أعلم .

قال الجصاص : قال محمد بن الحسن : لو أن حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع إلى أبطلت حكمه ، لأن ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه هـ (١ : ٤٩٦) .

قلت : فأحمد مجوج بإجماع من تقدمه من الفقهاء ، ومحمد أعلم الناس بأقوال العلماء واختلافهم واتفاقهم ، يدل على ذلك مؤلفاته في الأحكام .

الرد على المالكية في قولهم بجواز شهادة الأعمى : وقال ابن العربي : عموم قوله تعالى : « من رجالكم » يقضى جواز شهادة الأعمى على ما يتحققه ويعلمه ، فإن السمع في الأصوات طريق للعلم كالبصر للألوان ؛ فبما علمه أذاه ، كما يظاً زوجته باللمس والشم ، وبأكل بالدوق ، فلم لا يشهد على طعام اختلف فيه قد ذاقه ؟ انتهى (: ٢٠٦) . قلنا : فليشهد على أنه ذاقه وكان طعمه كذا ، وأما أنه كان طعام كذا وكذا فلا ، لأن الطعم يشبه الطعم كالنخمة ، فلا يشهد على ما لا يعلمه إلا ظنا وحسبانا . ألا ترى أن المتكلم قد يحاكي صوت غيره نغمته حتى لا يغادر منها شيئا ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب أنه المحكي صوته ، فغير جائز قبول شهادته على الصوت ، إذ لا يرجع منه إلى يقين .

الاحتجاج بالنص على بطلان شهادة الأعمى : وإنما يبنى أمره على الظن ، لأن الشاهد مأخوذ عليه أن يأتي بلفظ الشهادة ، ولو عبر بلفظ غيرها بأن يقول : أعلم وأتيقن لم تقبل شهادته . وهذا اللفظ يقتضى مشاهدة المشهود به ومعانيته ، فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد ، وشهد من غير معاينة ، بدليل قوله تعالى : « واستشهدوا » والأعمى لا يصح استشهاده ، لأن الاستشهاد هو إحصار المشهود عليه ومعاينة إياه ، وهو غير معاين ولا مشاهد لمن يحضره ، لأن العمى حائل بينه وبين ذلك ، كحائط لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته . فلاحتجاج بعموم قوله : « من رجالكم » والغفلة عن قوله : « واستشهدوا شهيدين » بعيد من الفقه .

الاحتجاج على ذلك بالسنة : ويدل على بطلان شهادة الأعمى من جهة السنة ما رواه البيهقي والحاكم من طريق محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبي ثنا عبيد الله بن سلمة بن دهرام عن أبيه عن طاووس عن ابن عباس « أن رجلا سأل

النبي ﷺ عن الشهادة فقال : هل ترى الشمس ؟ قال : نعم ، قال : على مثلها فأشهد أو دعه . قال الحاكم : صحيح الإسناد . وتعبه الذهبي ، فقال : بل هو حديث واه ، فإن محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد . انتهى من الزيلعي (٢ : ٢١٠) . قلت : ذكره ابن حبان في الثقات ، وذكره ابن شاهين في الثقات ، وزعم أن يحيى بن معين وثقه كفاي اللسان (٥ : ١٨٦) . فالقول ما قاله الحاكم ولا أقل من أن يكون حسن الإسناد ، فجعل من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد لما شهد به ، والأعمى لا يعان المشهود عليه ، فلا تجوز شهادته .

الفرق بين شهادة الأعمى وبين جواز إقدامه على وطأ امرأته بمعرفة صوتها : أما أنه يجوز له الإقدام على وطأ امرأته إذا عرف صوتها ، فهذا مما يجوز الإقدام عليه بغالب الظن ، ألا ترى أن من زفت إليه امرأة وقيل له : هذه امرأتك وهو لا يعرفها يحل له وطؤها ؟ وكذلك يجوز له قبول هدية جارية بقول الرسول ، ويحل له الإقدام على وطئها . ولا كذلك الشهادة ، فلو أخبره غيره عن زيد بإقرار أو بيع أو قذف لما جاز له إقامة الشهادة على المخبر عنه ، لأن سبيل الشهادة اليقين . والمشاهدة ، وسائر الأشياء التي ذكرت يجوز فيها استعمال غالب الظن وقبول قول الواحد ، فليس ذلك إذا أصلا للشهادة .

ذكر أقوال العلماء في شهادة الأعمى : قال الجصاص : واختلف في شهادة الأعمى ، فقال أبو حنيفة ومحمد : لا تجوز شهادة الأعمى بحال . وروى نحوه عن علي بن أبي طالب . وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال : لا تجوز شهادة الأعمى بحال . وروى عن أشعث مثله إلا أنه قال : إلا أن تكون في شيء رآه قبل أن يذهب بصره . وروى ابن لهيعة عن أبي طعمة عن سعيد بن جبير قال : لا تجوز شهادة الأعمى . وحدثنا عبد الرحمن بن سينا قال : حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثني حجاج بن جبير ابن حازم (فيه تصحيح) ، فإن حجاج بن جبير لا وجود له في شيوخ أحمد ، والظاهر أنه حجاج عن جرير بن

حازم ، وحجاج هو ابن المهال يروى عن جرير بن حازم ، وشعبة ، والطبقة
عن قتادة قال : شهد أعمى عند أبياس بن معاوية على شهادة ، فقال له أبياس :
لا زرد شهادتك أن لا تكون عدلا ، ولكنك أعمى لا تبصر . قال : فلم يقبلها .
وقال أبو يوسف ، وابن أبي ليلى ، والشافعي : إذا علمه قبل العمى جازت ،
وما علمه في حال العمى لم تجز .

حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء : (قلنا : حال تحمل الشهادة
أضعف من حال الأداء ، بدليل إن يتحملها وهو كافر أو عبد أو صبي ثم يؤديها
وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته ، ولو أداها وهو صبي أو عبد أو كافر لم تجز ،
فإذا لم يصح تحمل الأعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة التحمل وجب
أن يمنع صحة الأداء) . وقال شريح ، والشعبي : شهادة الأعمى جائزة . وبه
قال مالك والليث وإن علمه في حال العمى إذا عرف الصوت في الطلاق
والإقرار ونحوه ؛ وإن شهد على زنا أو حد القذف لم تقبل شهادته . ذكره
الجبصاص (١ : ٤٩٨) . وقد قدمنا ما يؤيد قول أبي حنيفة في الباب .
والله تعالى أعلم بالصواب .

يجوز شهادة الأعمى في النسب والنكاح إذا تواتر الخبر عنده : وقال زفر :
لا تجوز شهادة الأعمى إذا شهد بها قبل العمى أو بعده ، إلا في النسب أن يشهد
أن فلانا ابن فلان . قال الجصاص : يشبه أن يكون ذهب في ذلك إلى أن
النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وإن لم يشاهده ، فلذلك جائز
إذا تواتر عند الأعمى الخبر بأن فلانا ابن فلان (أو فلانة زوجة فلان مثلا)
أن يشهد به عند الحاكم ، وتكون شهادته مقبولة ، لكون البصير والأعمى
سواء فيما تواتر من الأخبار ، إذ ليس من شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به .
انتهى ملخصا (١ : ٥٠٠) . قلت : فليحمل قول من أجاز شهادة الأعمى من
السلف على الشهادة على الأنساب . والنكاح . ونحوه . والله تعالى أعلم .

يجوز شهادة البدوي على القروي : قال ابن العربي : أخذ بعض الناس من عموم هذه الآية في قوله تعالى : « من رجالكم » جواز شهادة البدوي على القروي ، وقد منعها أحمد بن حنبل ومالك في مشهور قوله ، وقد بينا الوجه التي منعها أشياخنا من أجلها في كتب الخلاف . والصحيح جوازها مع العدالة كشهادة القروي على القروي ، وقد ثبت أن النبي ﷺ شهد عنده أعرابي على هلال رمضان فأمر بالصيام (١ : ١٠٦) .

تأويل حديث أبي هريرة في الباب : قال الجصاص : فإن احتجوا بما حدثنا عبد الباقي بن قانع بسنده عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية » (رواه أبو داود في سننه (٢ : ١٥١) وسكت عنه) . فإن مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن (لأنه مما تفرد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يسار ، فإن كان حفظه فقال الخطابي : يشبه أن يكون إنما كره شهادة أهل البدو لما فيهم من عدم العلم بإتيان الشهادة على وجهها ولا يقيمونها على حقها ، لقصور علمهم عما يحيلها ويغيرها عن وجهها . قاله البيهقي كما في العون (٣ : ٣٣٦) . مع أنه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وغيرها ، ولا بين أن يكون القروي في السفر أو في الحضر ، فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومها .

وجائز أن يكون قاله في الوقت الذي كان النفاق غالباً على الأعراب ، كما قال عز وجل : « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله - إلى قوله - ويتدبص بسكم الدوائر » فإنما منع قبول شهادة من هذه صفته من الأعراب ، وقد وصف الله قوماً آخرين منهم بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله : « ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول الآية » . فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عند الله وعند المسلمين ، مقبول الشهادة . انتهى ملخصاً (١ : ٥٠٠) .

دليل جواز شهادة النساء في النكاح والطلاق ومحوهما : وقوله تعالى : « فَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَجُلَيْنِ لِرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ » معناه - والله أعلم - : فإن لم يكن الشهيذان رجلين فالشهيذان رجل وامرأتان . ولما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين ثبت أنه أراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين ، فيكون ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما أمرنا فيه باستشهاد شهيدين ، إلا ما قام الدليل عليه ، وهو الحدود والقصاص ، لما روى الزهري قال : « مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القصاص » (رواه ابن أبي شيبة في المصنف حدثنا حفص عن حجاج عن الزهري ولم يذكر « ولا في القصاص » . وأخرجه عبد الرزاق عن الحسن بن عمار عن الحكم أن علي بن أبي طالب قال : « لا يجوز شهادة النساء في الحدود والدماء » (زيلعي ٢ : ٢٠٨) . فيصح الاستدلال لعمومه في قول النبي ﷺ : « لا نكاح إلا بولي وشاهدين » وإثبات النكاح والحكم به بشهادة رجل وامرأتين ، إذ قد لحقهم اسم شهيدين ، وقد أجاز النبي ﷺ النكاح بشهادة شاهدين .

وقد اختلف أهل العلم في شهادة النساء مع الرجال في غير الأموال ، فقال أبو حنيفة ، أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وعثمان البتي : لا تقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود ، ولا في القصاص . وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق . ويؤيده ما رواه عبد الباقي . بن قانع من طريق شعبة عن الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبي رباح أن عمر أجاز شهادة رجل وامرأتين في نكاح . وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الحزيرت عن أبي لبيد أن عمر أجاز شهادة النساء في طلاق . وروى إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفية عن علي رضي الله عنه قال : تجوز شهادة النساء مع الرجال في النكاح . وروى عن عطاء أنه كان يميز شهادة النساء في الطلاق . وروى عن عون عن الشعبي عن شريح أنه أجاز شهادة رجل وامرأتين في عتق . وهو قول الشعبي في الطلاق .

الجواب عن قول الشافعي رحمه الله : لا تجوز شهادة النساء في غير الأموال : وقال الشافعي رحمه الله : لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في غير الأموال ، لا يجوز في الرصية إلا الرجل ، وتجوز في الوصية بالمال . قال الجصاص : ظاهر الآية يقتضي جواز شهادتهن مع الرجل في سائر عقود المداينات ، سواء كان بدله مالا ، أو بضعا ، أو منافع ، أو دم عمد ؛ لأنه عقد فيه دين ، فاقضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل ، إذ كان ذلك عقد مداينة . وكذلك الصلح من دم العمد ، والخلع على مال ، والإجازات . فمن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك إلا بدلالة ، إذ كان العموم مقتضيا لجوازها في الجميع .

لا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة : ولا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة ، وليست بمال .

ولما ثبت أن اسم الشهيدين واقع في الشرع على الرجل والمرأتين ، وقد ثبت أن اسم البينة يتناول الشهيدين ، وجب للعموم قوله : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » القضاء بشهادة الرجل والمرأتين في كل دعوى ، إذ شملهم اسم البينة . ألا ترى أنها بينة في الأموال ؟ فوجب قبولها لكل مدع بحكم العموم إلا أن تقوم الدلالة على تخصيص شيء منه ، كالحُدود والقصاص بدليل ما ذكرناه .

وما يدل على جوازها في غير الأموال من الآية إن الله تعالى قد أجازها في الأجل ، كما أجازها في المال ، والأجل ليس بمال . والقول بأن الأجل لا يجب إلا في المال خطأ ، فإنه قد يجب في الكفالة بالنفس ، وفي منافع الأحرار التي ليست بمال . ومع ذلك فالبضع لا يستحق إلا بمال ، ولا يقع النكاح إلا بمال ، فينبغي أن تجوز فيه شهادة النساء . انتهى ملخصا (١ : ٥٠٣) .

لا يجوز القضاء بشاهد مع يمين المدعى : قال ابن العربي : قل أصحاب أبي حنيفة : لما قال الله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » فقسم الله تعالى أنواع الشهادة وعددها ، ولم يذكر الشاهد واليمين ، فلا يجوز القضاء به ؛ لأنه يكون قسما ثالثا فيما قد قسمه الله تعالى قسمين . وسلك علماءنا في الرد عليهم مسلكين : أحدهما أن هذا ليس عن قسم الشهادة ، وإنما الحكم هنالك باليمين وحظ الشاهد ترجيح جنبه المدعى . وهو الذي اختاره أهل خراسان وقال آخرون - وهو الذي عول عليه مالك - : إن القوم قد قالوا : يقضى بالنكول ، وهو قسم ثالث ليس له ذكر في القرآن ، كذلك يحكم بالشاهد واليمين وإن لم يجر له ذكر ، لقيام الدليل . والمسلك الأول أسلوب الشرع . والمسلك الثاني يتعلق بمناقضة الخصم والمسلك الأول أقوى وأولى - انتهى (١ : ١٠٦) .

الجواب عن إيراد المالكية على الحنفية في الباب : قلت : هو خلاف الحديث المشهور المتفق على قبوله : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » . فكيف يكون اليمين على المدعى ؟ والجواب عن المسلك الثاني : إن النكول ليس من أقسام الشهادة وإنما هو من جنس الإقرار ؛ فما من قسم أقسام الشهادة على ما يطلع عليه الرجال إلا وهو مذكور في النص ، وأما ما لا يطلع عليه الرجال فلم يتعرض له النص أصلا ، بل هو ساكت عنه ؛ فلا يرد علينا جواز شهادة النساء وحدهن على ما لا يطلع عليه الرجال ، فإن هذا ليس من الزيادة على النص بنحبر الواحد ، بل هو من باب قبول خبر الواحد فيما لم يتعرض له النص بإثبات ولا نفي . وقوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية » صريح في كونه فيما يطلع عليه الرجال والنساء جميعا ، فافهم . وأيضا فلا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة كما مر ، فلو سلمنا أنها زيادة على النص فهي بالإجماع لا بنحبر الواحد ، ولا إجماع في القضاء بالشاهد واليمين .

الاحتجاج بالنص على بطلان القضاء بالشاهد واليمين : وأيضا فإن قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية » يقتضى إلزام الحاكم بالحكم بالعدد المذكور ، كقوله تعالى : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » ، وقوله : « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ولم يميز الاقتصار على ما دون العدد المذكور فيه إجماعا ، كذلك العدد المذكور للشهادة ، غير جائز الاقتصار فيه على ما دونه ، وفي تجويز أقل منه مخالفة الكتاب ، كما لو أجاز أحد أن يكون حد القذف سبعين أو حد الزنا تسعين .

وأیضا فقد تضمنت الآية شيئين من أمر الشهود : أحدهما العدد ، والآخر الصفة ، وهى أن يكونوا أحراراً مرضيين ، فلما لم يميز إسقاط الصفة والاقتصار على ما دونها لم يميز إسقاط العدد ، والعدد أولى بالاعتبار من العدالة والرضا ، لأن العدد معلوم من جهة اليقين ، والعدالة إنما تثبتها من طريق الظاهر دون الحقيقة .

وأیضا فلما أراد الله الاحتياط فى إجازة شهادة النساء أوجب شهادة المراتين وقال : « أن تفضل إحداها فتذكر إحداها الأخرى » ثم قال : « ذلكم أفسط عند الله وأقوم للشهادة ، وأدنى أن لا ترتابوا » فنفى بذلك أسباب التهمة والريب والنسيان . وفى مضمون ذلك ما ينبنى قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد ، لما فيه من الحكم بغير ما أمر به من الاحتياط والاستظهار ، ونفى الريبة والشك ، وفى قبول يمين الطالب أعظم الشك والريب ، وأكبر التهمة ، وذلك خلاف مقتضى الآية .

الاحتجاج بالسنة على بطلان الشاهد واليمين : ويسدل على بطلان الشاهد واليمين قوله عليه السلام : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » . فرق بين اليمين والبينة ، فغير جائز أن تكون اليمين بينة . وقوله : « البينة » و « اليمين » اسم للجنس ، فاستوعب ماتحتها ، فما من بينة إلا وهى على المدعى ، وما من يمين

إلا وهي على المدعى عليه ، فإذا لا يجوز أن يكون على المدعى اليمين . وهذا الخبر وإن كان وروده من طريق الآحاد فإن الأمة قد تلقت به بالقبول والاستعمال ، فصار في حيز المتواتر . ويدل عليه قوله عليه السلام : « لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم ، ولكن اليمين على المدعى عليه » متفق عليه . فحوى هذا الخبر وجهين من الدلالة على بطلان القول بالشاهد واليمين : أحدهما أن يمينه دعواه ، لأن خبرها وخبر دعواه واحد ، فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه . والثاني أن يمينه قوله كما أن دعواه قوله ، وقد منع النبي ﷺ أن يستحق بدعواه شيئا ، فكذا لا يستحق بيمينه شيئا . ويدل على ذلك حديث الأشعث بن قيس في الصحيحين أنه ﷺ قال له : « شاهدك أو يمينه ، ليس لك إلا ذلك » فنفى النبي ﷺ أن يستحق شيئا بغير شاهدين ، وأخبر أنه لا شيء له إلا ذلك . وأما الاستحقاق بإقرار المدعى عليه فقد ثبت بالإجماع من غير خلاف .

الجواب عن أخبار احتج بها القائلون بالشاهد واليمين : واحتج القائلون بالشاهد واليمين بأخبار رويت مبهمة ، ذكر فيها قضية النبي ﷺ به . والمانع من قبول هذه الأخبار وجوه : أحدها فساد طرقها . والثاني جحود المروى عنه روايتها . والثالث رد نص القرآن لها . والرابع إنها لسو سلمت من الطعن والفساد لما دلت على قول المخالف . والخامس احتمالها لموافقة الكتاب . ومن أراد شرح ذلك فليراجع أحكام القرآن للجصاص (٥١٦ : ١) وباب الشهادة من إعلاء السنن .

وفي منتصف ابن أبي شيبة : ثنا سويد بن عمرو نا أبو عوانة عن مغيرة عن إبراهيم والشعبي في الرجل يكون له الشاهد مع يمينه قالوا : « لا يجوز إلا شهادة رجلين ، أو رجل وامرأتين » . وقال أيضا : نا حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال : « هي بدعته » ، وأول من قضى بها معاوية . « وسنده على شرط مسلم . وروى عبد الرزاق في مصنفه : أخبرنا معمر عن الزهري قال : « هذا شيء أحدثه الناس ، لا بد من شاهدين » (وهذا سند صحيح) . كذا في

الجواهر المضيئة وقال محمد بن الحسن الإمام في مؤطاه : وكذلك ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال : « إنهم كان القضاء الأول لا يقبل إلا شاهدان ، فأول من قضى باليمين مع الشاهد عبد الملك بن مروان » (ص - ٣٦١) . والزهري من أعلم أهل المدينة بالحديث ، فلو كان هذا الخبر ثابتاً كيف كان يخفى مثله عليه - وهو أصل كبير من أصول الأحكام - ؟ وعلى أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به قال : « إنه بدعة » . وقد روى عن معاوية رضى الله عنه أنه قضى بشهادة امرأة واحدة في المال ، من غير يمين الطالب . رواه الجصاص من طريق أحمد بن حنبل عن الرزاق وروح و محمد بن بكر كلهم عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن علقمة بن أبي وقاص (وهذا سند صحيح جليل) « أن أم سلمة زوج النبي ﷺ شهدت لمحمد بن عبد الله بن زهير وإخوته أن ربيعة بن أبي أمية أعطى أخاه زهير بن أبي أمية نصيبه من ربعه ولم يشهد على ذلك أحد غيرها ، فأجاز معاوية شهادتها وحدها ، وعلقمة حاضر » . ذلك من قضاء معاوية : فاقضوا بمثله ، وأبطلوا حكم الكتاب والسنة . ونجس الظن بمعاوية رضى الله عنه أنه إنما قضى بشهادتها وحدها ، لاعتراف الخصم بحق المدعى احتراماً لشهادتها رضى الله عنها ، وكذلك في قضائه بالشاهد واليمين .

وروى مطرف بن مازن قاضي أهل اليمن عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال : « أدركت هذا البلد - يعني مكة - وما بقضى فيه في الحقوق إلا شاهدين ، حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين » . (مطرف بن مازن ضعيف ، ومشاهد الحفاظ في اللسان ٦ : ٤٨ وتابعه عبد الرزاق عن ابن جريج بنحوه ، رواه الجصاص بسنده عنه . وقد مضى أن محمد بن الحسن الإمام رواه عن ابن جريج عن عطاء نحوه ، فالأثر صحيح) . وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز وهو عامله : « إنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق ؟ فكتب إليه عمر : إنا كنا نقضى كذلك ، وإننا وجدنا

الناس على غير ذلك ، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ، ذكره الجصاص (١ : ٥١٨) . فقد أخبر هؤلاء السلف : الزهري ، وعطاء ، وعمر بن عبد العزيز أن القضاء باليمين والشاهد ليس بسنة النبي ﷺ ، فلو كان ذلك ثابتا عن النبي ﷺ لما خفي على علماء التابعين .

قال صاحب التمهيد : وقال أبو حنيفة ، وأصحابه ، والثوري ، والأوزاعي : لا يقضى باليمين مع الشاهد . وهو قول عطاء ، والحكم ، وطائفة . وزاد في الاستذكار : التخعي . وفي المحلى لا بن حزم : أول من قضى به عبد الملك بن مروان . وأشار إلى إنكاره الحكم ، وابن عينة . وروى عن عمر ابن عبدالعزيز الرجوع إلى ترك القضاء به لأنه وجد أهل الشام على خلافه ، ومنع منه ابن شبرمة . انتهى كلامه . وفي التمهيد : تركه يحيى بن يحيى (راوى الموطاعن مالك) بالأندلس ، وزعم أنه لم ير الليث ابن سعد يفتى به ، ولا يذهب إليه . كذا في الجوهر النقي (٢ : ٢٥٠) .

ولو وردت أحاديث القضاء باليمين مع الشاهد من طرق مستقيمة نقبل أخبار الآحاد في مثلها ، وعريت من ظهور نكير السلف على روايتها ، وإخبارهم أنها بدعة ، فهي على تقدير صحتها لا تفيد العموم . قال الإمام فخر الدين : قول الصحابي : نهى النبي ﷺ عن كذا ، وقضى بكذا لا يفيد العموم ، لأن الحاجة في المحكي لا في الحكاية ، والمحكي قد يكون خاصا (زيلعي ٢ : ٢١٨) . فلا يجوز الاعتراض بها على نص القرآن ، إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد . ووجه النسخ أن المفهوم منه الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجلا وامرأتين ، وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية ، والاقتصار على أقل من العدد المذكور .

وأیضا فإن القضية المروية في الشاهد واليمين ليس فيها أنها كانت في الأموال أو غيرها ، وقد اتفق الفقهاء على بطلانه في غير الأموال ، فكذلك في الأموال .

فإن قيل : قال عمرو بن دينار - راوى الحديث - : إنما كان ذلك فى الأموال . قلنا : هو قول عمرو بن دينار ومذهبه ، وليس فيه أن النبى ﷺ قضى بها فى الأموال خاصة ، وليس القضاء بها فى الأموال بأولى منه فى غيرها ، فلاحجة فى قول عمرو بن دينار . ومع ذلك فكيف صارت يمين المدعى قائمة مقام شاهد آخر دون أن تقوم مقام امرأة ؟ أرايت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام شهادة رجل ؟ فإن قلت : نعم فقد جعلت اليمين أكسد من الشهادة لأنك لاتقبل شهادة امرأة واحدة فى الحقوق ، وأقمتها مقام شهادة رجل واحد يمينها . وهذا خلاف نص القرآن ، لأنه جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل .

ومما يدل على تناقض قولهم إنه لا خلاف أن شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم وكذا شهادة الفاسق ، ثم إن كان المدعى كافرا أو فاسقا وشهد له شاهد واحد استحلفوه ، واستحق ما يدعيه يمينه . وهولو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها نحيين يميننا لم تقبل شهادته ولا أيمانه ، وإذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى يمينه ، مع أنه غير مرضى ولا مامون ، لا فى شهادته ولا فى أيمانه . وفى ذلك دليل على بطلان قولهم ، وتناقض مذهبهم . انتهى من الجصاص ملخصا (١ : ٥١٩) :

الرد على المالكية فى قولهم بجواز القضاء بشهادة امرأتين مع يمين المدعى : قال ابن العربى : قال أصحابنا : لما جعل الله تعالى شهادة امرأتين بدل شهادة الرجل وجب أن يكون حكمها حكمه ، فكما يحلف مع الشاهد واليمين عندنا وعند الشافعى كذلك يجب أن يحلف مع شهادة امرأتين بمطلق هذه العوضية اهـ (١ : ١٠٦) . قلنا : إنما جعل الله شهادة امرأتين مكان شهادة الرجل إذا كانتا معه ، ألا ترى أن شهادة أربع من النساء لا تقوم مقام شهادة رجلين إجماعا ؟ ولو جاز ذلك لم يقتصر الله سبحانه على قوله : « فرجل وامرأتان » بل قال بعده : أو أربع من النساء ؛ فالقضاء يمين المدعى مع امرأتين خلاف نص القرآن ، وخلاف نص

الحديث أيضا ، لأنه لو صح فإنما فيه أنه عليه السلام قضى باليمين مع الشاهد ، وليس في شيء من طرقه أنه قضى باليمين مع امرأتين ، ولم يقل به أحد من السلف أيضا . والله تعالى أعلم .

وبالجملة فقوله عليه السلام في الصحيحين : « اليمين على المدعى عليه » ، وفي رواية : « البيعة على المدعى واليمين على من أنكر » ، وكذا قوله عليه السلام في الصحيحين : « شاهدك أو يمينه » يرد القضاء باليمين مع الشاهد . وكذا ظاهر القرآن ، لأنه تعالى أوجب عند عدم الرجلين قبول رجل وامرأتين ، وإذا وجد شاهد واحد فالشاهدان معدومان ، ففي قبوله مع اليمين نفي ما اقتضته الآية ، وهو غير جائز ، فافهم . وقد بسطت الكلام في الباب في إعلاء السنن ، والحمد لله الملك الوهاب .

قال ابن العربي : قوله تعالى : « بمن ترضون من الشهداء » دليل على أنه لا يكتفى بظاهر الإسلام في الشهادة ، حتى يقع البحث عن العدالة ، وبه قال الشافعي أ . قلت : أما دلالة على أنه لا يكتفى بظاهر الإسلام فنعم ، بل لا بد من كونه مرضيا عند الحاكم ، إما لكونه لم تظهر منه ريبة ، وإما لكونه مزكى عنده في السر والعلانية ، فلا دلالة فيه على لزوم البحث عن عدالته ، وكان أمر المسلمين في العصور الفاضلة على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة فيهم ، وإن كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر النكير عليه وبتبين أمره ، فإذا لم تظهر من الشاهد ريبة كان مرضيا مقبول الشهادة عندهم .

وليل قول الإمام : يكتفى بظاهر إسلام الشاهد إذا لم تظهر منه ريبة ، والجواب عما أورد عليه : ولذا قال أبو حنيفة : يكتفى بظاهر إسلام الشاهد إذا لم تظهر منه ريبة ، لأنه كان في القرن الثاني والثالث الذي شهد لهم النبي عليه السلام بالغير والصلاح ، فتكلم على ما كانت الحال عليه ، وأما لو شهد أحوال الناس بعلمه لقال بقول الأجعرين في المسئلة عن الشهود والبحث عن عدالتهم ، ولما حكم

لأحد منهم بالعدالة إلا بعد المسئلة . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال للأعرابي الذي شهد على رؤية الهلال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ؟ قال : نعم . فأمر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور إسلامه ، لكونه لم يظهر منه على ريبة . وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه في كتابه الذى كتب إلى أبي موسى الأشعرى رضى الله عنه فى القضاء (وهو كتاب صحيح احتج به الفقهاء قديما وحديثا ، وتلقوه بالقبول ، كما ذكرته فى الإعلال) « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا فى حد ، أو مجربا عليه شهادة زور ، أو ظنينا فى ولاء أو قرابة » . وقال منصور : قلت لإبراهيم : « ما العدل فى المسلمين ؟ قال : من لم تظهر منه ريبة » . وعن الحسن البصرى والشعبي مثله . وقال الليث : « أدركت الناس ولا تلتمس من الشاهدين تركية ، وإنما كان الولى يقول للخصم : إن كان عندك من يبرح شهادتهم فأت به ، وإلا أجزنا عليك شهادته » ذكره الجصاص (١ : ٥٠٦) .

قال ابن العربى : وقال أبو حنيفة : يكتفى بظاهر الإسلام فى الأموال دون الحدود (قلت : أما تخصيص الأموال فلم يقل به أبو حنيفة بل هو يكتفى بظاهر الإسلام فى الأموال وغيرها ، وحجته قد ذكرناها ، وأما استثناء الحدود فنعم) . قال : وهذه مناقضة تسقط كلامه وتفسد عليه مرامه ، فيقول حق من الحقوق فلا يكتفى فى الشهادة عليه بظاهر الدين كالحدود اهـ (١ : ١٠٧) . قلت : يا سبحان الله ! وهل يقاس غير الحدود بالحدود ؟ وقد علم ما شد الله فيها حيث جعل فى الزنا شهادة أربعة شهداء ، وثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال : « ادروا الحدود ما استطعتم » وفى رواية « ادروا الحدود بالشبهات » . وقد اتفق فقهاء الأمصار على أنه لا تقبل شهادة النساء فى الحدود ، كما مر ، فلا يناقص كلام أبي حنيفة بمثل هذا الكلام الفاسد إلا من غفل عن تشديد الشرع فى الحدود ما لم يشدد فى غيرها .

الجواب عن إيراد ابن العربي على أبي حنيفة حيث لم يشترط عدالة الشهود في صحة النكاح : قال ابن العربي : وإذا شرط الرضا والعدالة في المداينة فاشتراطها في النكاح أولى (قلنا : نعم) في إثباته لا في انعقاده ، وشتان بينهما) خلافا لأبي حنيفة حيث قال : إن النكاح ينقصد بشهادة فاسقين . فتنى الاحتياط للمأمور به في الأموال عن النكاح ، وهو أولى لما يتعلق به من الحل والحرم ، والحد والنسب - انتهى (١ : ١٠٧) . قلت : كلا ! لم ينف الاحتياط أصلا ، فإن عقد المداينة ينقصد ويصح بلا شهادة وإشهاد عنده وعندكم جميعا ، والنكاح لا يصح بلا شهود عنده ويصح عندكم معشر المالكية بمجرد الإعلان بلا شهود ، وأما إثبات النكاح عند القاضي فلا يصح عنده إلا بشهود عدول ، كما لا يصح إثبات الأموال بدونهم . ومنشأ الإيراد الغفلة عن الفرق بين انعقاد النكاح وإثباته ، فافهم . وأيضا فإن الشهادة عند انعقاد النكاح تحمل فتصح من الفاسق كسائر التحملات ، والعدالة إنما تشترط عند الأداء دون التحمل . وأيضا فإن النكاح كثيرا ما ينقصد في البادية والقرى وعند عامة الناس الذين لا يعرفون حقيقة العدالة ، فلو كانت العدالة شرطا في صحة انعقاده لشق على الناس ووقعوا في الحرج ، وهو مدفوع بالنص . والبسط في الإعلاء في باب النكاح ، فليراجع .

وأما ما ورد في بعض الروايات « لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل » فزيادة العدل لم تذكر في أكثر الروايات وإنما هو « لا نكاح إلا بولي وشاهدين » فأجربنا المطلق على إطلاقه ، وحملنا المقيد على الاستحباب ، أو المراد بالعدالة الإسلام احترازا عن شهادة الكفار ، فإن أنكحة المسلمين لا تنقصد بشهادتهم فافهم .

قال ابن العربي في قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » : الصحيح عندي أن المراد به البالغون من ذكوركم المسلمون ، لأن الطفل لا يقال له : رجل وكذا المرأة ، وقد بين الله تعالى بعد ذلك شهادة المرأة . وعين بالإضافة في قوله : « من رجالكم » المسلم ، ولأن الكافر لا قول له ،

وعين الكبير أيضا ، لأن الصغير لا محصول له . وإنما أمر الله بإشهاد البالغ لأنه الذي يصح أن يؤدي الآن الشهادة ، فأما الصغير فيحفظ الشهادة فإذا أداها وهو رجل جازت ، ولا خلاف فيه - انتهى (١ : ١٠٦) .

الرد على مالك رحمه الله في قوله بجواز شهادة الصبيان في الجراح بينهم : قلت : وفيه رد على مالك في قوله : تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم في الجراح ، ولا تجوز على غيرهم . وإنما تجوز بينهم في الجراح وحدها قبل أن يتفرقوا ، ويحيثوا ، ويعلموا . قال الجصاص : روى عن ابن عباس ، وعثمان ، وابن الزبير إبطال شهادة الصبيان . وروى عن علي لإبطال شهادة بعضهم على بعض ، وعن عطاء مثله .

وروى عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت عن الشعبي عن مسروق عن علي أنه جاءه خمسة غلمة فقالوا : كنا ستة نتغط في الماء ففرق منا غلام . فشهد الثلاثة على الإثنين أنها غرقاه ، وشهد الإثنين أن الثلاثة غرقوه . فجعل على الإثنين ثلاثة أحماس الدية ، وعلى الثلاثة خمسي الدية . إلا أن عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث عند أهل العلم ، ومع ذلك فإن معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن علي رضي الله عنه ، لأن أولياء الفريق إن ادعوا على أحد الفريقين فقد أكذبوهم في شهادتهم على غيرهم ، وإن ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا . فهلنا غير ثابت عن علي كرم الله وجهه . وأيضا لما شرط الله في الشهادة العدالة ، وأوعد شاهد الزور ما أوعد به ، ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزرع عن الكذب احتياطا لأمر الشهادة ، فكيف تجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه ، وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ، ولا حياء يردعه ، ولا مروءة تمنعه ؟ وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون : هذا أكذب من صبي ، فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله ؟ ومعلوم من عادة الصبيان إذا كان منهم جناية أحواله بها على غيره خوفا من أن يؤخذ بها . انتهى ملخصا (١ : ٤٩٧) .

قال بن العري في قوله تعالى : « ممن ترضون من الشهداء » : هذا القول يقتضى أن لا تقبل شهادة ولد لأبيه ، ولا أب لولده . قال مالك : ولا كل ذى نسب أو سبب يقضى إلى وصلة تقع بها التهمة كالصدقة ، والملاطفة ، والقربة الثابتة . وفي كل ذلك بين العلماء تفصيل واختلاف ، بيانه في إلزام وصف الرضا للشاهد في هذه الآية ، الذى أكدته في الآية الأخرى ، فقال تعالى : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » ولا يجمع الوصفان ، حتى تنفى التهمة . والله أعلم انتهى (١ : ١٠٧) .

بطلان شهادة الشاهد لوالده وولده : وقال الجصاص : وأما ما ذكرنا من اعتبار نفي التهمة عن الشهادة وإن كان الشاهد عدلاً ، فإن الفقهاء متفقون على بعضها ويختلفون في بعضها . فما اتفق عليه فقهاء الأمصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده ، إلا شئ يحكى عن عثمان البنى . فأما أصحابنا ، ومالك ، والليث ، والشافعى ، والأوزاعى فإنهم لا يجيزون شهادة واحد منهما للآخر . فقد روى وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبي عن شريح قال : « لا تجوز شهادة الابن لأبيه ولا الأب لابنه ، ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته » . وما يدل على بطلان شهادته لابنه . قوله صلى الله عليه وسلم : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف الملك إليه . وقال : « إن ما أطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وإن ولده من كسبه » فلما أضاف ملك الابن إلى الأب ، وأباح له أكله ، وشماه له كسباً ، كان المثلث لابنه حقاً بشهادته بمنزلة مثبتة لنفسه ، ومعلوم بطلان شهادته لنفسه ، فكذلك لابنه . وإذا ثبت ذلك في الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لأبيه ، إذ لم يفرق أحد بينهما . وليست هذه تهمة فسق ولا كذب ، وإنما التهمة فيه من قبل أنه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه ، ولا يكون المرء مصداقاً فيما يدعيه لنفسه - وإن ظهرت أمانته وصحت عدالته - إلا ببينة تشهد له بها .

بطلان شهادة أحد الزوجين للآخر : ومن هذا الباب أيضاً شهادة أحد

الزوجين للآخر ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، ومالك ، والأوزاعي ، والليث رحمهم الله تعالى : لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر . وقال الشافعي رحمه الله : تجوز شهادة أحدهما للآخر . قلنا : هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد ، لأنه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر عادة ، وأنه كالمباح الذي لا يحتاج فيه إلى الاستئذان . وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال لعبد الله بن عمرو الحضرمي لما ذكر له أن عبده سرق امرأة لأمراته : « عبدكم سرق مالكم ، لا قطع عليه » . فجعل مال كل واحد منهما مضافاً إليها بالزوجية التي بينهما (رواه مالك في الموطأ بسند صحيح) .

بطلان شهادة الأجير الخاص لمستأجره : ومن هذا الباب أيضاً شهادة الأجير ، وقد ذكر الطحاوي عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن شهادة الأجير غير جائزة لمستأجره في شيء وإن كان عدلاً ، استحساناً . وروى هشام وابن رستم عن محمد أن شهادة الأجير الخاص غير جائزة لمستأجره ، وتجاوز شهادة الأجير المشترك له . ولم يذكر خلافاً عن أحد منهم . وهو قول عبيد الله بن الحسن . وقال مالك : لا تجوز شهادة الأجير لمن استأجره إلا أن يكون مبرزاً في العدالة ، وإن كان الأجير في عياله لم تجز شهادته له . وقال الثوري : شهادة الأجير جائزة إذا كان لا يجزى إلى نفسه (وقد روى أبو داود في سننه عن محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن والخائنة ، وذى الغمر على أخيه ، وشهادة القانع لأهل البيت ، وأجازها لغيرهم . قال في التنقيح : ومحمد بن راشد وثقه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما ، وتكلم فيه بعض الأئمة . وقد تابعه غيره عن سليمان . انتهى من الزيلعي (٢ : ٢١٠) . قال الجصاص : قوله : « القانع لأهل البيت » يدخل فيه الأجير الخاص ، لأن معناه التابع لهم ، والأجير الخاص هذه صفته . وأما الأجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة ، فلا يمنع

ذلك جواز شهادته ، وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له في غير مال الشركة انتهى (٢ : ٥١١) .

بناءً أمر الشهادة على ثلاثة أشياء : العدالة ، ونفي التهمة ، والنية : فالذي بنى عليه أمر الشهادة أشياء ثلاثة : أحدها العدالة ، والآخر نفي التهمة وإن كان عدلاً ، والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة . أما العدالة فأصلها الإيمان ، واجتناب الكبائر ، ومراعاة حقوق الله تعالى في الواجبات والمسئونات ، وصدق الهمجة ، وأن لا يكون محدوداً في قذف . وأما نفي التهمة فأن لا يكون المشهود له والدّاً ، ولا ولداً أو زوجاً وزوجة ، وأن لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فردت له التهمة . فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وإن كان عدولاً مرضيين . وأما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فأن لا يكون غفولاً غير مجرب للأمر ، فإن مثله ربما لقن الشيء فتلقنه ، وربما جوز عليه التزوير فشهد به .

رد شهادة من ظهرت منه نخف أو نجاسة : وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم أمور لا يقطع فيها بنسق إلا أنها تدل على نخف أو مجون فأروا رد شهادة أمثالهم . منه ما روى زيد بن الحباب عن داود بن حاتم البصري « أن بلال بن أبي بردة - وكان على البصرة - كان لا يميز شهادة من يأكل الطين . وينتف لحيته » . وروى سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس رضي الله عنه قال : « الألف لا تجوز شهادته » . وروى حماد بن أبي سلمة عن أبي المهزم عن أبي هريرة « لا تجوز شهادة أصحاب الحمر - يعني النخاسين - » . وروى عن شريح « أنه كان لا يميز شهادة صاحب حمام ولا حمام (١) » . وروى مسعر أن رجلاً شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا ، فرد

(١) يريد شهادة الحمامي ، لكونه لا يتوقى عن النظر إلى عورات الرجال ، وإلى النساء بشهوة عادة ، وكذلك الذي يطير الحمام فإنه ينظر إلى عورات الناس ، ويضيع الصلوات ، ويأخذ بعضهم حمام بعض .

شهادته وقال : « كيف يتوضأ وهو على هذه الحال ؟ » وروى جرير بن حازم عن الأعمش عن تميم بن سلمة قال : « شهد رجل عند شريح فقال : أشهد بشهادة الله ، فقال : شهدت بشهادة الله ، لأجيز لك اليوم شهادة - أى رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره أهلاً لقبول شهادته - . وقال أبو يوسف : لا تقبل شهادة من يلعب بالشطرنج ، يقامر عليها ، ولا من يلعب بالحمام ويطيرها . وقال محمد بن كتاب أدب القاضي : من ظهرت منه مجانة لم أقبل شهادته ، قال : ولا نجوز شهادة المختث ، ولا شهادة من يلعب بالحمام ويطيرها . وقال المزني والربيع عن الشافعي : إذا كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته ، وإذا كان الأغلب من حاله المعصية وعدم المروءة ردت شهادته .

معنى المروءة المعتبرة في الشهادة : فأما شرط المروءة فإن أراد به التصاون ، والصمت الحسن ، وحفظ الحرمة ، وتجنب السخف والمجون ، فهو مصيب ؛ وإن أراد به نظافة الثوب ، وفراة المركوب ، وجودة الآلة ، والشارة الحسنة فقد أبعد ، لأن هذه الأمور ليست من شرائط الشهادة عند أحد من المسلمين .

فهذه الأمور التي ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من أجلها أكثر غير مقطوع فيها بفسق فاعليها ولا سقوط العدالة ، وإنما دلهم ظاهرها على بخف من هذه حاله ، فردوا شهادتهم من أجلها ، لأن كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى : « من ترضون من الشهداء » على حسب ما أداه إليه اجتباؤه . فمن غلب في ظنه بخف من الشاهد ، أو مجونه ، أو استهانة بأمر الدين أسقط شهادته . انتهى ملخصاً من الجصاص (١ : ٥٠٥) .

دليل إعجاز القرآن وكونه من عند الله : قال : فهذه الأمور التي ذكرناها قد انظمتها قوله تعالى : « من ترضون من الشهداء » . فانظر إلى كثرة هذه المعاني والفوائد والدلالات على الأحكام مع قلة حروفه ، وبلاغة لفظه ، ووجازته ، واختصاره ، وظهور فوائده . وجميع ما ذكرنا من أقاويل السلف والخلف

واستنباط كل واحد منهم ما في مضمونه ، وتحريم موافقته مع احتماله لجميع ذلك : يدل على أنه كلام الله تعالى ومن عنده ، إذ ليس في وسع المخلوقين إيراد لفظ يتضمن المعاني ، والدلالات ، والفوائد ، والأحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره ، وقلة عدد حروفه . وعسى أن يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه مما لو كتب لطلال وكثر . والله نستل التوفيق لنعلم أحكامه ، ودلائل كتابه ، وأن يجعل ذلك خالصاً لوجهه .

جواز اجتهد الرأي في الأحكام : قال : وهذا أصل كبير في الدلالة على صحة القول باجتهد الرأي في أحكام الحوادث ، إذ كانت الشهادة من معالم أمور الدين والدنيا ، وقد عقد بها مصالح الخلق في وثائقهم ، وإثبات حقوقهم وأملاكهم ، وإثبات الأنساب والدماء والفروج . وهي مبنية على غالب الظن وأكبر الرأي ، إذ لا يمكن أحداً من الناس إمضاء حكم بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة المشهود به .

إبطال القول بامام معصوم في كل زمان : وهو يدل على بطلان القول بامام معصوم في كل زمان ؛ لأنه لو وجب بناء أمور الدين على ما يوجب العلم الحقيقي ، دون غالب الظن وأكبر الرأي ، لوجب أن لا تقبل شهادة الشهود إلا أن يكونوا معصومين ؛ فلما أمر الله تعالى بقبول شهادة الشهود إذا كانوا مرضيين في ظاهر أحوالهم - دون العلم بحقيقة مغيب أمورهم ، مع جواز الكذب والغلط عليهم - ثبت بطلان الأصل الذي ذكروه . فإن قالوا : الإمام يعلم صدق الشهود من كذبهم . قلنا : فوجب أن لا يسمع شهادة الشهود غير الإمام ، وأن لا يكون له قاض ، ولا أمين ، ولا أعوان إلا بمنزلة في العصمة وفي العلم بمغيب أمر الشهود ، وكل ذلك مما لا يخفى بطلانه .

وفيه دلالة أيضاً على بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد في الأحكام التي لا نصوص فيها ولا إجماع ؛ لأن الدماء ، والفروج ، والأموال ، والأنساب من

الأمر التي قد عقد بها مصالح الدين والدنيا ، وقد أمر الله تعالى فيها بقبول شهادة الشهود الذين لانعلم مغيب أمرهم ، وإنما نحكم بشهاداتهم بغالب الظن وظاهر الحال ، فثبت بذلك تجوز الاجتهاد واستعمال غلبة الرأي فيما لانص فيه من الأحكام ولا اتفاق .

دليل قبول أخبار الآحاد في الأحكام : وفيه الدلالة على قبول الأخبار المقصورة عن إيجاب العلم بمخبراتها من أمور الديانات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن شهادة الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به ، وقد أمرنا بالحكم بها مع تجوز أن يكون الأمر في المغيب بخلافه ، فبطل بذلك قول من قال : إنه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم بخبره في أمور الدين - انتهى (١ : ٥٠٩) .

لا يجوز الشهادة بمعرفة الخط ما لم يذكرها : وفي قوله تعالى : « أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » ، وكذلك قوله تعالى : « ذلكم أقسط عند الله ، وأقوم للشهادة ، وأدنى أن لا ترتابوا » دلالة على أنه غير جائز لأحد إقامة شهادة وإن عرف خطه إلا أن يكون ذاكرًا لها ، لأن الكتاب إنما أمر به لتستذكر به كيفية الشهادة ، وأنها لا تقام إلا بعد حفظها وإتقانها .

تقبل شهادة الشاهد بعد قوله : ليس عندي شهادة : وفيه الدلالة على أن الشاهد إذا قال : ليس عندي شهادة في هذا الحق ، ثم قال : عندي شهادة فيه إنها مقبولة ، لقوله تعالى : « أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » فأجازها إذا ذكرها بعد نسيانها . وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله في رجل سئل عن شهادة في أمر كان يعلمه فقال : ليس عندي شهادة ، ثم إنه شهد بها في ذلك عند القاضي قال : تقبل منه إذا كان عدلا ، لأنه يقول : نسيتهما ثم ذكرتها - انتهى .

تحمل الشهادة وأدائها فرض على الكفاية إذا لم يتعين لها : وقوله تعالى : « ولا ياب الشهداء إذا دعوا » قال ابن عباس والحسن : هو على الأمرين جميعاً :

من إثباتها في الكتاب ، وإقامتها بعد عند الحاكم . وإنما يلزم الشاهد لإثبات الشهادة ابتداء وإقامتها على طريق الإيجاب إذا لم يجد من يشهد غيره ، وهو فرض على الكفاية ، كالجهاد والصلاة على الجنائز . متى قام به بعض سقط عن الباقي . وكذلك حكم الشهادة في تحملها وأدائها ، لأنه غير جائز للإنسان كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ، ولو جاز لبطلت الوثائق ، وضاعت الحقوق ، وسقط ما أمر الله به وندب إليه من التوثيق بالكتاب والإشهاد . والدليل على أن فرضها غير معين على أحد في نفسه اتفاق المسلمين على أنه ليس على كل أحد من الناس تحملها . ويدل عليه قوله تعالى : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » أي إذا كانوا على حاجة . فإذا ثبت فرض التحمل على الكفاية كان حكم الأداء عند الحاكم كذلك ، وإذا لم يكن في الكتاب إلا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعي لإقامتها ، لقوله تعالى : « ولا يآب الشهداء إذا ما دعوا » .

وقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تباعتم » عمومه يقتضي الإشهاد على سائر عقود البياعات بالأثمان العاجلة والآجلة ، وإنما خص التجارات الحاضرة غير المؤجلة بإباحة ترك الكتاب فيها .

لا يندب الإشهاد في بيع التزار اليسير وشراؤه : فأما الإشهاد فهو مندوب إليه في جميعها إلا التزار اليسير الذي ليس في العادة التوثيق فيها بالإشهاد ، نحو شري الخبز ، والبقل ، والماء ، وما جرى مجرى ذلك .

إنما يندب الإشهاد على ييوع يخشى فيها التجاحد : وقد روي عن جماعة من السلف أنهم رأوا الإشهاد في شري البقل ونحوه . ولو كان مندوباً إليه لنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والصحابية ، والسلف ، والمتقدمين . ولنقله الكافة لعموم الحاجة إليه . وفي علمنا بأنهم كانوا يتبايعون الأقوات وما لا يستغنى الإنسان عن شراؤه من غير نقل عنهم الإشهاد ، دلالة على أن الأمر بالإشهاد وإن كان ندباً وإرشاداً فإنما هو في البياعات المعقودة على ما يخشى فيه التجاحد

من الأئمان الخطيرة والأبدال النفيسة . وقد قال قوم : إن الأمر بالإشهاد منسوخ بقوله تعالى : « فإن أمن بعضكم بعضاً » وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف (وحاصله حمل النسخ على بيان التفسير)

قال ابن العربي : قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها » يدل على سقوط الإشهاد في النقد ، وإن قوله : « وأشهدوا إذا تبايعتم » أمر إرشاد للتوثق والمصلحة ، وهو في النسبة محتاج إليه . ويدل على أن عليه جناحاً في ترك الإشهاد في الدين من دليل الخطاب ، ونحن نقول به في هذا النوع . والجناح ههنا ليس الإثم ، إنما هو الضرر الطارى بترك الإشهاد من التنازع .

دليل كون الإشهاد في البيوع مندوباً إليه لا واجباً : واختلف الناس في قوله تعالى : « وأشهدوا إذا تبايعتم » على قولين : أحدهما إنه فرض ، قاله الضحاك . الثاني إنه ندب ، قلله الكافة . وهو الصحيح ، فقد باع النبي صلى الله عليه وسلم وكتب ، ونسخه كتابه : « بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هودة من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اشترى منه عبداً أو أمة ، لاداء ، ولا غائلة ، ولا خبثة . بيع المسلم المسلم » . وقد باع ولم يشهد . واشترى (ولم يكتب ولم يشهد ، كما مر أنه اشترى من أعرابي فرساً حتى جحدته الأعرابي وقال : هلم شهيداً يشهد لك أتى بعته لك) . واشترى وأرهن درعه عند يهودى ولم يشهد . ولو كان الإشهاد أمراً واجباً لوجب مع الرهن لخوف المنازعة - انتهى (١٠٩ : ١) .

وقوله تعالى : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » فيه وجهان : أحدهما النهى لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد ، قاله ابن عباس رضى الله عنه ، وطائوس ، ومجاهد . الثاني نهى الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق ، فيكتب الكاتب ما لم يعمل عليه ، ويزيد الشاهد في شهادته ، أو يكتمها . والأول أولى ،

لأن الثاني قد فهم من قوله تعالى : « وليكتب بينكم كاتب بالعدل » ، ومن قوله : « ولا تكتموا الشهادة » . وكلاهما صحيح مستعمل ، فصاحب الحق منى عن مضارة الكاتب والشهيد ، بأن يشغلها عن حوائجها ويلج عليها في الاشتغال بكتابه وشهادته . والكاتب والشهيد كل واحد منها منى عن مضارة الطالب ، بأن يكتب الكاتب ما لم يمل ، ويشهد الشهيد بما لم يستشهد .

مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق : ومن مضارة الشهيد للطالب القعود عن الشهادة وليس فيها إلا شاهدان ، ففرض عليها أداءها وترك مضارة الطالب بالامتناع من إقامتها . وكذلك على الكاتب أن يكتب إذا لم يجد غيره .

وقوله : « وإن فعلوا فإنه فسوق بكم » عطفاً على ذكر المضارة ، يدل على أن مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما فسق ، لقصد كل واحد منهم إلى مضارة صاحبه بعد نهي الله تعالى عنها . والله تعالى أعلم . قاله الجصاص (١ : ٥٢٢) . وفي الحديث « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » .

قوله تعالى : « وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة » إلخ

يجوز الرهن في الحضر إجماعاً : قال ابن العربي : اختلف الناس في هذه الآية على قولين ، فمنهم من حملها على ظاهرها ولم يجوز الرهن إلا في السفر ، قاله مجاهد . وكافة العلماء على رد ذلك ، لأن هذا الكلام وإن خرج مخرج الشرط فالمراد به غالب الأحوال . والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع في الحضر ورهن ولم يكتب . وهذا الفقه صحيح ، لأن الكاتب إنما يعدم في السفر غالباً وأما في الحضر فلا - انتهى .

لا حكم للرهن إلا بالقبض : قال : وقوله تعالى : « فرهان مقبوضة » دليل على أن الرهن لا يحكم له في الوثيقة إلا بعد القبض ، فلو رهنه قولاً ولم يقبضه فعلا لم يوجب ذلك له حكماً . قال الشافعي : لم يجعل الله الحكم إلا لرهن موصوف

بالقبض ، فإذا عدت الصفة وجب أن يعدم الحكم . وهذا ظاهر جداً ، لكن عندنا إذا رهنه قولاً وأبى عن الإقباض أجبر عليه - انتهى (١ : ١١٠) . قلت : إذا كان الظاهر ما قاله الشافعي فلا معنى للإجبار على الإقباض ، وما لاحكم له شرعاً فهو لغو لا يوجب شيئاً فافهم . وقولنا في ذلك هو قول الشافعي رحمه الله ، كما ذكره الجصاص وأصحاب المتون .

يجوز الرهن بوضعه على يدي عدل : قال ابن العربي : قوله تعالى : « فرهان مقبوضة » يقتضى بظاهره ومطلقه أن الرهن إذا خرج من يد صاحبه فإنه مقبوض صحيح يوجب الحكم ، ويختص بما ارتهن به دون الغرماء عند كافة العلماء . وقال عطاء وغيره : لا يكون مقبوضاً إلا إذا كان عند المرتهن . (قلت : ذكر الجصاص عطاء مع الجمهور ، وعزى هذا القول إلى ابن أبي ليلى ، وابن شبرمة ، والأوزاعي قالوا : لا يجوز حتى يقبضه المرتهن . وهذا خلاف ظاهر النص وإطلاقه ، فإنه لم يفصل بين قبض المرتهن والعدل ، وعمومه يقتضى جواز قبض كل منها) . وإذا صار عند العدل فهو مقبوض لغة مقبوض حقيقة ، لأن العدل نائب عن صاحب الحق ، وبمثلة الوكيل له ، وهذا ظاهر - انتهى .

لا يجوز رهن المشاع ، وبيان الفرق بينه وبين البيع : قال ابن العربي : وقوله : « فرهان مقبوضة » يقتضى بظاهره ومطلقه جواز رهن المشاع ، خلافاً لأبي حنيفة ، لأنه لو لم يصح رهنه لم يصح بيعه ، لأن البيع يفترق إلى القبض افتتار الرهن بل أشد منه . وهذا بين . والله أعلم (١ : ١١٠) . قلت : يا سبحان الله ! ومن يقول بأن البيع يفترق إلى القبض افتتار الرهن ؟ فهل تقول بأن البيع لا يصح ولا ينقد بدون القبض ؟ فإن قلت : نعم ، فقد خالفت مذهب مالك في جواز بيع الغائب على الصفة ، وإذا جاء على الصفة فهو لازم ، ويسمى البيع على البرنامج ، فقد قال بصحة البيع من غير قبض المبيع . فإن قلت : لا يلزم البيع بدون القبض ، ولو هلك المبيع قبل قبض المشتري هلك على ملك البائع وضمانه .

قلنا : فقد فرقت بين البيع والرهن بأن البيع يصح بالإيجاب والقبول ، وإنما يثبت الزوم بالقبض ، والرهن لاحكم له بدون القبض ، فبطل قياس أحدهما بالآخر . ولما صح بدلالة الآية أن الرهن لا يصح إلا مقبوضاً - من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة ، وكان في ارتفاع القبض ارتفاع معنى الوثيقة - وجب أن لا يصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم ، لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض وإبطال الوثيقة مقارن للعقد ، وهو الشركة التي يستحق بها دفع القبض للمهاياة ، فلم يجوز أن يصح ما يطلبه . ألا ترى أنه متى استحق ذلك القبض بالمهاياة وعاد إلى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة الرهن الذي لم يقبض ؟ ولا كذلك البيع ، فإن معنى البيع لا يبطل بالشركة في القبض .

الفرق بين رهن المشاع وهبته فيما لا يقسم : وليس هذا أيضاً بمنزلة هبة المشاع فيما لا يقسم ، فيجوز عندنا ، لأن الذي يحتاج إليه في الهبة من القبض إنما هو لصحة الملك ، وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد ودوامها . فلما صح القبض ابتداء لم يكن في استحقاق اليد تأثير في رفع الملك . بخلاف الرهن ، فإن في استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة ، فلا يصح مع وجود ما يطلبه وينافيه . قاله الجصاص (١ : ٥٢٤) .

بطلان رهن الدين والجواب عن قياس المالكية : قال ابن العربي : كما يجوز رهن العين كذلك يجوز رهن الدين ، وذلك عندنا إذا تعامل رجلان لأحدهما على الآخر دين ، فرهنه دينه الذي عليه ، كان قبضه قبضاً . وقال غيرنا من العلماء : لا يكون قبضاً . وكذلك إذا وهبت المرأة كالثا لزوجها جاز ، ويكون قبوله قبضاً . وخالفتنا فيه أيضاً غيرنا من العلماء . وما قلنا أصح ، لأن الذي في الذمة أكد قبضاً من المعين ، كما لا يخفى - انتهى (١ : ١١٠) . قلنا : قبض الدين لا يصح مادام ديناً ، لا إذا كان عليه ولا إذا كان على غيره ، لأن الدين هو حق لا يصح فيه قبض ، وإنما يتأتى القبض في الأعيان ، ومع ذلك فلا يخلو ذلك الدين من أن

يكون باقياً على حكم الضمان الأول أو منتقلاً إلى ضمان الرهن ، فإن انتقل إلى ضمان الرهن وجب أن يبرأ الراهن من الفضل إذا كان الدين الذي به الرهن أقل من الرهن ، وإن كان باقياً على حكم الضمان الأول فليس هو رهنًا لبقائه على ما كان عليه ، والدين الذي على الغير أبعد في الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض بحال . قاله الجصاص (١ : ٥٢٥) .

جواز هبة الدين ممن هو عليه لكونه بمعنى الإسقاط : وهبة المرأة كالها . لزوجهما إنما تصح لكون هبة الدين ممن هو عليه بمعنى الإسقاط والإبراء ، ولا يحتاج فيه إلى القبض ، ولذا لا تصح هبة الدين من غير من هو عليه لاحتياجه إلى القبض ، وقبض الدين لا يصح ما دام ديناً ، فافهم . قال في الدر : هبة الدين ممن عليه الدين وإبراءه عنه يتم بلاقبول . قال ابن عابدين : لما فيه من معنى الإسقاط حينئذ ، وتمليك الدين ممن ليس عليه باطل إلا إذا سلطه على قبضه فيصح حينئذ . قال ابن عابدين : فيصير كأنه وهبه حين قبضه ، ولا يصح إلا بقبضه انتهى (٤ : ٧٩٥) .

الرد على المالكية في قولهم : الرهن قائم مقام الشاهد : وقد أغرب المالكية حيث قالوا : إن الله تعالى جعل الرهن قائماً مقام الشاهد ، فقالوا : إذا اختلف الراهن والمرتهن في قدر الدين فالقول قول المرتهن ما يبينه وبين قيمة الرهن . فإذا قال المرتهن : ديني مائة ، وقال الراهن : خمسون صار الرهن شاهداً يحلف المدعى معه كما يحلف مع الشاهد . قاله ابن العربي ، وادعى أن ظاهر القرآن يشهد له (١ : ١١٠) .

القول قول الراهن في قدر الدين لا قول المرتهن ، والرد على المالكية في ذلك : وهذا باطل بالمرة ، فقد قال الله تعالى : « ولم تجدلوا كاتباً فرهان مقبوضة » وهو صريح في أن الرهن قائم مقام الكتابة لا مقام الشاهد ، ولو كان كما قال لكان قوله تعالى : « فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي ائتمن أمانته » دالا على كون

الإثتمان قائماً مقام الشاهد أيضاً ، فقد اعترف ابن العربي بدلالته على جواز إسقاط الكتابة والإشهاد والرهن إذا عول الدائن على أمانة المدين . فإله لايقول ههنا : إن اثتمان الدائن قائم مقام الشاهد ، وإن القول قوله فيحلف كما يحلف مع الرهن ؟ وهو مما يصادم صريح النص ، فقد قال الله تعالى : « وليلعل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئاً » . وهو يدل على أن القول قول الذى عليه الدين ؛ لأنه وعظه فى البخس وهو النقصان ، وقد اعترف ابن العربي بدلالته على ذلك .

وأيضاً قول النبى صلى الله عليه وسلم : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » يدل على ذلك أيضاً ؛ فالمرتهن هو المدعى ، والراهن هو المدعى عليه ، فالقول قوله . وأيضاً لو لم يكن رهن لكان القول قول الذى عليه الدين فى مقداره بالاتفاق ، كذلك إذا كان به رهن ، لأن الرهن لا يخرج من أن يكون مدعى عليه . ولما جعل الله القول قوله فى الحال التى أمر فيها بالإشهاد والكتاب الذى هو أوثق من الرهن وفوقه ، فكيف يكون الرهن مانعاً من قبول قوله وموجباً لتصديق الطالب على ما يدعيه ؟

وليس ما ذكره من المعنى من ظاهر القرآن فى شئ ، فدعواه أن قوله موافق لظاهر القرآن أعجب الأشياء ؛ وإنما هو قياس ورد لمسئلة الرهن إلى مسئلة الشهادة بعله أنه لم يؤتمن فى الخالين على الدين عليه ، وهو قياس باطل من وجوه . أحدها : إن ظاهر القرآن يرد كما قدمنا . والثانى : إنه منتقض باتفاق الجميع على أن من له على رجل دين فأخذ منه كفيل ، ثم اختلفوا فى مقداره . كان القول قول المطلوب ، ولم يكن عدم الإثتمان بأخذه الكفيل موجباً لتصديق الطالب مع وجود علقته فيه . والثالث : إنه لادلالة فى قيمة الرهن على أن الدين بمقداره ، لأنه لاختلاف فى جواز رهن القليل بالكثير والكثير بالقليل ، ولاتنبئ قيمة الرهن عن مقدار الدين ، ولادلالة فيه عليه . فكيف يكون الرهن

بمنزلة الشهادة ؟ ويدل على فساد هذا القياس أنهما لو اتفقا على أن الدين أقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ، ولو كان بمنزلة الشاهد لأوجب بطلانه ، لأن الطالب لو أقر بأن دينه أقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة الشهود . قاله الحصص (١ : ٥٣٥) .

ليس الرهن بأمانة بل هو مضمون : وقوله تعالى : « فإن أمن بعضكم بعضاً » بعد قوله : « فرهان مقبوضة » يدل على أن الرهن ليس بأمانة ، وإذا لم يكن أمانة كان مضموناً ، إذ لو كان الرهن أمانة لما عطف عليه الأمانة ، لأن الشيء لا يعطف على نفسه ؛ وإنما يعطف على غيره . واختلف الفقهاء في حكم الرهن ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وابن أبي ليلى ، والحسن بن صالح : الرهن مضمون بأقل من قيمته ومن الدين . وقال ابن وهب عن مالك : إن علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيء ، وإن لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته . وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك .

الجواب عن احتجاج الشافعي بمرسل سعيد بن المسيب على كون الرهن أمانة : وقال الشافعي : هو أمانة لا ضمان عليه بحال إذا هلك ، سواء كان هلاكاً ظاهراً أو خفياً . واحتج بحديث ابن أبي ذئب عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا يعلق الرهن من صاحبه الذي رهنه ، له غنمه وعليه غرمه » . قال الشافعي : ووصله ابن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

قلت : ذكره البيهقي موصولاً من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن أبي ذئب وسبكت عن إسماعيل هنا ، وقال في باب السفر وباب الضب : لا يحتج بمثله ، وقال في باب الوضوء : ما روى عن الشاميين صحيح ، وعن أهل الحجاز ليس بصحيح . وابن أبي ذئب مدني لا شامي . على أن إسماعيل لم يسمعه من ابن أبي ذئب

بينها عباد بن كثير ، وهو ضعيف عندهم ، ذكره صاحب التمهيد . وقال أيضاً : هذا الحديث عند أهل العلم بالنقل مرسل وإن كان قد وصل من نجهات كثيرة ، فإنهم يعلنونها . فقد ظهر بما ذكرنا أن الصحيح في هذا الحديث مرسل . وذكر البيهقي في رسالته إلى أبي محمد الجويني أن الشافعي رحمه الله خالف مرسل ابن المسيب في بعض المواضع .

وعلى تقدير تسليم الاحتجاج بمرسله دون غيره فقد ذكر أبو عمر (ابن عبد البر) أن ابن وهب رواه عن مالك فجود فيه ، وبين أن قوله : « له غنمه ، وعليه غرمه » ليس بمرفوع ، وإنه من كلام ابن المسيب . وعلى تقدير تسليم أنه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا فليس نصاً فيما زعمه الشافعي (أن المراد بالغرم الهلاك) بل هو تأويل منه ، وقد أنكر عليه ذلك التأويل . فحكى عن أبي عمر غلام ثعلب أنه قال : أخطأ من قال : الغرم الهلاك ، بل الغرم اللزوم ، ومنه الغريم ، لأنه لزمه الدين . وقال تعالى : « إن عذابها كان غراماً » - أى لازماً - وقد فسر غير الشافعي الحديث بأشياء موافقة لما قاله أهل اللغة . قال الهروي : قال ابن عرفة : الغرام ما كان لازماً ، والغرم أداء شئ يلزم ، ومنه الحديث : « له غنمه وعليه غرمه » فغنمه زيادته ، وغرمه أداء ما انفك به الرهن . وقال أبو بكر الرازي : الغرم الدين . فيكون تفسيراً لقوله : « لا يغلط الرهن » أى لا يملك بالشرط عند محل الأجل ، ولصاحبه إذا جاء زيادته ، وعليه دينه الذي هو مرهون به . وفي التمهيد : قال أبو عبيد : لا يجوز في كلام العرب أن يقال للرهن : قد غلق إذا ضاع ، وإنما يقال : قد غلق إذا استحققه المرتن ، فذهب به . وهذا كان من فعل الجاهلية ، فأبطله النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : « لا يغلط الرهن » . وقال مالك : تفسيره فيما نرى أن يرهن شيئاً فيه فضل ، فيقول للمرتن : إن جئتك بحقك إلى كذا وكذا فالرهن لك بما فيه . فهذا لا يجل ، وهو الذي نهى عنه . وبنحو هذا فسر الزهري ، والنخعي ، والثوري ،

وطاءوس ، وشريح . وفي القواعد لابن رشد : إن أبا حنيفة وأصحابه تأولوا غنمه بما فضل منه على الدين ، وغرمه بما نقص . ومعنى قوله : « وعليه غرمه » عند مالك ومن قال بقوله أى نفقته . وحكى صاحب التمهيد عن أبى حنيفة ومالك وأصحابها فى تأويل الحديث كما حكاه ابن رشد .

فالحاصل أن الشافعى رحمه الله احتج بمرسى ابن المسيب وأوله بتأويل أنكر عليه ، وأقل الأحوال أنه يحتمل غير ما ذكر مما تقدم من التأويلات (وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) .

الاحتجاج بالسنة على كون الرهن مضموناً بما فيه : وترك القول بالتضمين مع أنه منصوص عليه فى عدة أحاديث قد تأيد بعضها ببعض ، منها ما رواه البيهقى عن عمرو بن دينار عن أبى هريرة مرفوعاً « الرهن بما فيه » ثم قال : قال أبو حاتم : تفرد به حسان بن إبراهيم . قلت : هو ثقة ، أخرج له الشيخان ، فلا يضر تفرده . قال : وهو منقطع بين عمرو وأبى هريرة . قلت : قد أخرج ابن ماجه حديثاً عن عمرو بن دينار عن أبى هريرة ، وولد عمرو سنة ست وأربعين ومات أبو هريرة سنة سبع ، وقيل : سنة ثمان ، وقيل : تسع وخمسين ؛ فسأله منه ممكن . ومنها ما رواه البيهقى عن إسماعيل بن أبى عباد (ثنا حاد بن سلمة عن قتادة عن أنس مرفوعاً : الرهن بما فيه) . وحكى عن الدارقطنى أن إسماعيل هذا يضع الحديث . قلت : لم يذكر أحد من أهل هذا الشأن فيما تتبعت : إن إسماعيل هذا يضع الحديث غير الدارقطنى ، ولا ذكره صاحب الكامل مع شدة استقصائه . ثم قال البيهقى : والأصل فى هذا الباب حديث مرسل ، وفيه من الوهم ما فيه . قلت : قد تأيد ذلك الحديث بعدة أحاديث مرسلة ، وبأقوال من الصحابة والتابعين ، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . والمرسل حجة عند من يقول بالتضمين ، والشافعى أيضاً يحتاج بمثل هذا المرسل .

ثم ذكر البيهقى ذلك الحديث من طريق أبى داود ثنا محمد بن العلاء ثنا

ابن مبارك عن مصعب بن ثابت سمعت عطاء أن رجلاً رهن فرساً فنفق في يده ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرتن : « ذهب حقل » . ثم قال : إن الشافعي وهنه ، فقال : ثنا إبراهيم عن مصعب عن عطاء قال : زعم الحسن ، فجعله من مراسلات الحسن . قلت : الراوى فى طريق أبى داود عن مصعب هو عبد الله بن المبارك جبل من الجبال ، فكيف تعارض روايته برواية إبراهيم ؟ وأظنه ابن أبى يحيى وهو ضعيف جداً - وعلى تقدير صحة هذه الرواية ، فالمرسل حجة عند خصم الشافعي رحمه الله ، سواء كان من جهة الحسن أو من جهة عطاء . ثم ذكر عن الشافعي أنه قال : وما يدل على وهن هذا عن عطاء أن عطاء كان يفتى بخلافه ، ولا شك أن عطاء لا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول بخلافه . قلت : لم يسند الشافعي قول عطاء حتى ينظر فيه ، وقد قال الطحاوى : ثنا ابن مرزوق - يعنى إبراهيم - ثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن عطاء فى رجل رهن رجلاً جارية فهلكت قال : « هى بحق المرتن » . وهذا إسناد جيد ، يظهر به أن قول عطاء موافق لحديثه المرسل ، لا يخالف له . ولو ثبت فالعبرة عند الشافعي وأكثر المحدثين لما روى ، لا لما رأى ، على ما عرف .

ثم ذكر البيهقي مراسلاً من وجه آخر عن عطاء من طريق أبى داود (فى مراسيله عن على بن سهل الرملى ثنا الوليد ثنا الأوزاعي عن عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الرهن بما فيه » قال ابن القطان : مرسل صحيح (زبلى ٢ : ٣٣١) ، وصححه الحافظ فى الدراية أيضاً) . ثم ذكر أنه رواه زمعة بن صالح عن ابن طاءوس عن أبيه (عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه) مراسلاً . ثم قال : زمعة غير قوى . قلت : أخرج له مسلم فى صحيحه مقروناً بغيره ، وأقل أحواله أنه يصلح للمتابعة .

فظهر بهذا أن هذا الحديث روى مراسلاً من عدة وجوه ، قد تأيدت أيضاً بأقوال السلف من الصحابة والتابعين ، على أن مذهب ابن المسيب (الذى قد احتج

الشافعي رحمه الله بمرسله) بخلاف ما تأوله الشافعي حديثه به . قال صاحب التمهيد : قال شريح ، والشعبي ، وغير واحد من الكوفيين : يذهب الرهن بما فيه كانت قيمته أقل من الدين أو أكثر منه . ولا يرجع واحد منهما على صاحبه بشئ . وهو قول الفقهاء السبعة المدنيين إذا هلك وعييت قيمته . وهكذا قال الليث ، وقال : بلغني ذلك عن علي بن أبي طالب . انتهى كلامه . وابن المسيب من الفقهاء السبعة بخلاف ، وفي مصنف عبد الرزاق : أنا معمر عن الزهري والحسن وقتادة وابن طاعوس عن أبيه قالوا : « من ارتهن حيواناً فهلك فهو بما فيه » .

أجمع الصحابة على أن الرهن مضمون ، فالقول بالأمانة خرق للإجماع : وقال أبو بكر الرازي : اتفقت الصحابة على أنه مضمون وإن اختلفوا في كيفية الضمان ، فالقول بأنه أمانة خلاف لإجماعهم . وروى الطحاوي بسنده عن أبي الزناد قال : كان من أدركت من فقهاءنا الذين ينتهي إلى قولهم منهم : ابن ابن المسيب ، وعروة ، والقاسم بن محمد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن ، وخارجة ، وعبيد الله بن عبد الله في مشيخة من نظرائهم قالوا : الرهن بما فيه إذا هلك وعييت قيمته . ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبي صلى الله عليه وسلم . قال الطحاوي : فهو لأئمة المدينة وفقهاءها يقولون : الرهن يهلك بما فيه ، ويرفعه الثقة منهم إليه صلى الله عليه وسلم . انتهى كلامه . وظهر من هذا أن ابن المسيب يقول بضمان الرهن على التفصيل المتقدم .

ثم ذكر البيهقي عن عمر رضي الله عنه أنه قال في الرهن يضيع : « إن كان أقل مما فيه رد عليه تمام حقه ، وإن كان أكثر فهو أمين » . ثم قال : هذا ليس بمشهور عن عمر . قلت : لو سلم هذا لم يكن جرحاً (لأن الشهرة ليس من شرط الصحة في شئ) . قال البيهقي : واختلفت الروايات في ذلك عن علي ، ثم ذكره من رواية خلاص عنه ، وذكر عن ابن معين وغيره أن ما رواه خلاص عنه أخذه من صحيفة . ثم ذكره من وجه آخر عن علي رضي الله عنه ، وفي سنده

معمر بن سليمان فقال : غير محتج به . قلت : الروايات عن علي كلها متفقة على التضمن ، والاختلاف في كيفيته . وذكر ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى أن رواية خلاص عن علي صحيحة . ومعمر وثقه ابن معين وغيره . وقال أبو عبيد : كان خير من رأيت . وذكره أحمد فذكر من هيئته وفضله ، كذا في الميزان . وروى له الحاكم في المستدرک ، وقال علي بن المديني : كان أصحابنا يوثقونه . وقال الأزدی : في حديثه مناكير . قال صاحب الميزان : ما ألفت إلى غر الأزدی ، ويكفيه أنه ذكره في من اسمه معمر بالتخفيف وإنما هو مثقل (فلعله اشتبه عليه بغيره) كذا في الجوهر النقي (٢ : ٢٥) .

الرهن لا تفسده الشروط الفاسدة : قال الحصص : وقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يعلق الرهن من صاحبه الذي رهنه » قد حوى معاني : منها أن الرهن لا تفسده الشروط الفاسدة ، بل يبطل الشرط ويجوز الرهن ، لإبطال النبي صلى الله عليه وسلم شرطهم وإجازته الرهن . ومنها أن الرهن لما كان شرط صحته القبض كالهبة والصدقة ، ثم لم تفسدها الشروط ، وجب أن يكون كذلك حكم ما لا يصح إلا بالقبض من الهبات والصدقات في أن الشروط لا تفسدها ، لاجتماعها في كون القبض شرطاً لصحتها . وهو أيضاً قياس العمرى التي أبطل النبي صلى الله عليه وسلم فيها الشرط وأجاز الهبة .

عقود التملكيات لا تعلق على الأخطار : وقد دل هذا الخبر أيضاً على أن عقود التملكيات لا تعلق على الأخطار ، لأن شرطهم لملك الرهن بمضى المدة كان تملكياً معلقاً على خطر ، وعلى مجئ وقت مستقبل ، فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط التملك على هذا الوجه . فصار ذلك أصلاً في سائر عقود التملكيات والبراءة ، ولذلك قال أصحابنا فيمن قال : إذا جاء غد فقد وهبت لك العبد أو قال : قد بعته : إنه باطل ، لا يقع به الملك . وكذلك إذا قال : إذا جاء غد فقد أبرأتك مما لي عليك من الدين كان ذلك باطلاً . ونظير ذلك ما روى عن

النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع المنابذة والملازمة ، وبيع الحصاة ، وهذه يبيعات كان أهل الجاهلية يتعاملون بها ، كان وقوع الملك فيها متعلقاً بغير الإيجاب والقبول ، بل بفعل آخر يفعله أحدهما ، فأبطلها النبي صلى الله عليه وسلم . فدل ذلك على أن عقود التمليكات لا تتعلق على الأخطار .

يجوز تعليق الطلاق والعتاق على الخطر : وفارق ذلك عندهم الطلاق والعتاق في جواز تعلقها على الأخطار ، لأن لها أصلاً آخر ، وهو أن الله تعالى قد أجاز الكتابة بقوله : « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » وهو أن يقول : كاتبتك على ألف درهم ، فإن أديت فأنت حر ، وإن عجزت فأنت رقيق . وذلك عتق معلق على خطر . وقال في شأن الطلاق : « فطلقوهن لعدتهن » ولم يفرق بين إيقاعه في الحال وبين إضافته إلى وقت السنة . والمعنى في هذين أنها لا يلحقها الفسخ بعد وقوعها (لقوله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : الطلاق ، والعتاق ، والرجعة » إسناده حسن كما ذكرته في الإعلاء) . وسائر العقود التي ذكرناها من عقود التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها ، فلذلك لم يصح تعلقها على الأخطار - انتهى ملخصاً (١ : ٥٣٠) .

راهن لم يخرج

يكرهه أو يسكنه أو يعيره لم يكن رهناً ، وإذا آجر المرتهن بإذن

« لا ينتفع من الرهن بشئ » فقد ترك الشعبي ذلك ، وهو رواية عن أبي هريرة ، فهذا يدل على أحد معنيين : إما أن يكون الحديث غير ثابت في الأصل ، وإما أن يكون ثابتاً وهو منسوخ عنده . وهو كذلك عندنا ، لأن مثله كان جائزاً قبل تحريم الربا ، فلما حرم الربا وردت الأشياء إلى مقاديرها صار ذلك منسوخاً . ألا ترى أنه جعل النفقة بدلاً من اللين قل أو أكثر ؟ وهو نظير ما روى في المصراة « يردها ويرد معها صاعاً من تمر » ولم يعتبر مقدار اللين الذي أخذه ، وذلك أيضاً منسوخ عندنا بتحريم الربا - انتهى (١ : ٥٣٢) .

وقال الحافظ في الفتح : فيه حجة لمن قال : يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن إذا قام بمصلحة ، ولولم يأذن له المالك . وهو قول أحمد ، وإسحق ، وطائفة . وذهب الجمهور إلى أن المرتهن لا ينتفع من المرهون بشئ ، وتأولوا الحديث لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين : أحدهما التجوز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه ، والثاني تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة . قال ابن عبد البر : هذا الحديث عند الفقهاء يرده أصول مجمع عليها ، وآثار ثابتة لا يختلف في صحتها . ويدل على نسخه حديث ابن عمر « لا تحلب ماشية امرأ بغير إذنه » انتهى . وتعب بأن النسخ لا يثبت بالاحتمال ، والتاريخ في هذا متعذر والجمع بين الأحاديث ممكن انتهى . قلت : إذا تعارض المحرم والمباح وجهل التاريخ يجعل المحرم متأخراً ، كيلا يلزم النسخ مرتين ، كما تقرر في الأصول والجمع بينها لا يتيسر إلا بتجشم تأويل بعيد ، ومثله لا يلتفت إليه .

الرد على صاحب عون المعبود ، والجواب عن إirاده على الجمهور : وأما قول صاحب العون : ويحجب عن دعوى مخالفة هذا الحديث للأصول بأن السنة الصحيحة من جملة الأصول ، فلا ترد إلا بمعارض أرجح منها بعد تعذر الجمع . ففيه أن صحة الحديث ليس من جهة الإسناد فقط ، بل لا بد لها من كون الحديث سالماً من الغلل ، ولم يسلم الحديث منها . أما أولاً فلكون راويه قد ترك العمل به

كما مر أن الشعبي يقول : لا ينتفع من الرهن بشئ . وأما ثانياً فلأن كون الحديث وارداً على خلاف الأصول المجمع عليها علة قاذحة في قبوله ، لكون الأصول المجمع عليها مأخوذة من الكتاب أو السنن المتواترة أو المشهورة المتلقاة بالقبول ، فلا تترك إلا بمعارض مثلها فافهم .

وجه ترك الحنفية العمل بمحدث المصرة : وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الحنفية لم يتركوا العمل بمحدث المصرة إلا للعلة التي ترك بها الجمهور العمل بمحدث أبي هريرة في الانتفاع بالرهون ، فوافقة الجمهور لهم في هذا وطعنهم فيه لأجل تركهم العمل بمحدث المصرة تحكم وتحامل عليهم . وقد بسطت الكلام في ذلك في باب اليسوع من إعلاء السنن فليراجع .

قال صاحب العون : ويحاج عن حديث ابن عمر رضى الله عنهما الذي عند البخارى في المظالم بأنه عام ، وحديث الباب خاص ، فيبنى العام على الخاص - انتهى . قلنا : هذا عين النزاع ، فعندنا يقدم العام على الخاص ويحمل الخاص على محمل حسن . قال في النيل : وأجود ما يحتاج به للجمهور حديث أبي هريرة « لا يعلق الرهن من صاحبه الذى رهنه ، له غنمه وعليه غرمه » لأن الشارع قد جعل الغنم والنرم للراهن ، ولكنه قد اختلف في وصله وإرساله ، ورفع ووقفه ، وذلك مما يوجب عدم انتهاضه لمعارضته ما في صحيح البخارى وغيره - انتهى من العون (٣ : ٣١١) . قلت : قد يعرض للمفوق ما يجعله فائتاً ، وههنا كذلك فإن حديث أبي هريرة « لا يعلق الرهن من صاحبه الذى رهنه » قد تلقاه الأمة بالقبول وإن اختلفوا في تفسيره ، فيتهض معارضاً لما في صحيح البخارى وغيره . فافهم ، والله تعالى أعلم .

بيان ما اشتملت عليه آية الدين من صلاح الدنيا والدين : قال الجصاص : وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه ، فأما في الدنيا فصلاص ذات البين وتقى

التنازع والاختلاف وفي التنازع والاختلاف فساد ذات البين ، وذهب الدين والدنيا ، قال الله عز وجل : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » . فإنه إذا لم تكن للطالب بينة ولا كتاب وجحد المطلوب حقه حمله ذلك على مقابله بمثله والمبالغة في كيد ، حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الإضرار به في أضعاف متى أمكنه ، وذلك متعالم من أحوال عامة الناس . وهذا نظير ما حرم الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة المقدار ، والآجال المجهولة ، والأمور التي كان الناس عليها قبل مبعثه صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدي إلى الاختلاف ، وفساد ذات البين ، وإيقاع العداوة والبغضاء ، ونحوه ، مما حرم الله تعالى من الميسر ، والقمار ، وشرب الخمر ، وما يسكر ، فيؤدي إلى العداوة ، والبغضاء ، والاختلاف ، والشحناء ، قال الله تعالى : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم متبهون ؟ » .

إنما نهي الله عن هذه الأمور لنفي الاختلاف والعداوة : فأخبر الله تعالى أنه نهي عن هذه الأمور لنفي الاختلاف والعداوة ، ولما في ارتكابها من الصبد عن ذكر الله وعن الصلاة ، فمن تأدب بأدب الله ، وانتهى إلى أوامره ، وانزجر بزاجره ، حاز صلاح الدين والدنيا - انتهى (١ : ٥٣٦) .

يجب المحافظة في مراعاة المال : وقال هو وابن العربي : قال علمائنا رحمهم الله : لما أمر الله سبحانه بالتوثيق بالشهادة والكتاب والرهن على الحقوق كان ذلك دليلاً على المحافظة في مراعاة المال وحفظه ، ويعتضد بحديث النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال (متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبه بلفظ « إن الله تعالى حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنعوا وهات ، وكره لكم قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال » كذا في الغريزي ١ : ٣٥٢) .

قوله تعالى : « وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »

قال الجصاص : روى أنها منسوخة بقوله : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ولا يجوز أن تكون منسوخة لمعنيين : أحدهما : أن الأخبار لا يجوز فيها النسخ ، والثاني : أنه لا يجوز تكليف ما ليس في وسعها . وإنما قول من روى عنه أنها منسوخة فإنه غلط من الراوى في اللفظ ؛ وإنما أراد بيان معناها ، وإزالة التوهم عن صرفه إلى غير وجهه - انتهى (١ : ٥٣٧) .

بيان معنى النسخ عند المتقدمين : قلت : قال ابن القيم في إعلام الموقعين : النسخ عندهم وفي لسانهم - أى السلف - عامة هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ ، بل بأمر خارج عنه ، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى ، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر - انتهى (١ : ١٢) .

تفصيل ما يؤخذ به من حديث النفس وما لا يؤخذ به : فالحاصل : إن النسخ عندهم ليس بمختص ببيان التبدل - كما هو اصطلاح المتأخرين - بل يعم جميع أنواع البيان . وإذا عرفت ذلك فن قال : إنها منسوخة لم يغلط في اللفظ ، وإنما أراد بالنسخ أن قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » تفسير لقوله : « إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » ، فلا يؤخذ المرأ بما يقع في نفسه من الوسوس من غير قصد منه ولا اختيار ، ويؤخذ بما حصل فيها حصولاً أصلياً بحيث يوجب اتصافها به ، كالملكات الرديئة ، والأخلاق الذميمة من : الحسد ، والكبر ، والعجب ، والكفران ، ونحوها ، كتصميم العزم على إيقاع المعصية في الأعيان ، وهو أيضاً من الكيفيات النفسانية التي تلحق بالملكات : فيؤخذ المرأ على ذلك ، بدليل قوله تعالى : « ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم » وقوله : « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب

أليم . وقال تعالى : « في قلوبهم مرض » أى شك ، ولا كذلك سائر ما يحدث في النفس . ونظمه بعضهم بقوله :

مراتب القصد خمس : هاجس ذكروا ، فخاطر ، فحديث النفس فاستمعاً
يليه هم ، فعزم ، كلها رفعت سوى الأخير ففيه الأخذ قد وقعاً

فتصور المعاصي والأخلاق الذميمة لعدم إيجابه انصاف النفس به لا يعاقب عليه ما لم يوجد في الأعيان . وإلى هذا الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم » أى إن الله تعالى لا يعاقب أمتي على تصور المعصية ، وإنما يعاقب على عملها . فلا منافاة بين الحديث والآية ، خلافاً لمن توهم ذلك ، وإنما يؤخذ على التصور إذا وصل إلى حد التصميم والعزم لكونه من عمل القلب وكسبه .

الرد على من أنكر النسخ في هذه الآيات وتقرير معنى النسخ : وقد أخطأ من زعم أن الروايات في النسخ كلها ضعيفة ، فقد روى أحمد ومسلم عن أبي هريرة ما يدل على ذلك ، وصح مثل ذلك عن علي كرم الله وجهه ، وعن ابن عباس ، وابن مسعود ، وعائشة رضى الله تعالى عنهم . وأخرج البخاري عن مروان الأصغر عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسبه ابن عمر - « إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » قال : نسختها الآية التي بعدها . ولا يبعد حمل النسخ على بيان التبديل ، لأن الصحابة فهموا من الآية تكليفاً ، يدل عليه قولهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « كلفنا من الأعمال ما نطبق ، وقد أنزل الله تعالى عليك هذه الآية ولا نطبقها » . والحكم الشرعي المفهوم من الخبر يجوز نسخه بالاتفاق ، كما في روح المعاني (٣ : ٥٦) .

الجواب عما أورد على تقرير النسخ : وأما ما أورد عليه من أنه يستلزم أنه صلى الله عليه وسلم أقر الصحابة على ما فهموه ، وهو بمنزل عن مراد الله تعالى ،

ولم يبينه لهم مع ما هم فيه من الاضطراب والوجل الذى جثوا بسببه على الركب ، حتى نزلت الآية الأخرى . فالجواب أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان يعلم مراد الله تعالى ولكنه لم يبينه لهم لأنه أراد أن يبين الله لهم ذلك بالوحى ، لأن تكليف ما لا يطاق وإن كان ممتنعاً شرعاً فهو جائز عقلاً . وقد أبعد من ادعى امتناعه مطلقاً . وإذا كان جائزاً عقلاً ، فعلى العبد أن يتحمل ما كلفه به ربه ، ويسمع ويطيع ، فأرشدتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى طريق الأدب والانقياد ، وقال لهم : « أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم : سمعنا وعصينا ؟ بل قولوا : سمعنا وأطعنا ، غفرانك ربنا ، وإليك المصير » فلما اقترأها القوم وزلت بها ألسنتهم أنزل الله تعالى فى آخرها : آمن الرسول الآية . قاله الشيخ فى بيان القرآن . وكان من هديه صلى الله عليه وسلم إذا سئل عن آية أنه كان يفسرها مرة بما عنده من العلم ويكمله إلى بيان الله أخرى ، كما لا يخفى ذلك على من مارس الحديث وأسباب النزول . فاعلم ذلك ، والله يتولى هداك .

اتفقت الأمة على سقوط التكليف عن لا يقدر على الفعل : وقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فيه نص على أن الله تعالى لا يكلف أحداً ما لا يقدر عليه ولا يطيقه ، ولو كلف أحداً ما لا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفاً له ما ليس فى وسعه ، هذا خلف . ولا خلاف فى ذلك بين الأمة ، وقد وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من لم يستطع الصلوة قائماً فغير مكلف للقيام ، ومن لم يستطعها قاعداً فغير مكلف للعود ، بل يصليها على جنب يوءى إيماء ، لأنه غير قادر عليها . إلا على هذا الوجه . ونص التنزيل قد أسقط التكليف عن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه .

الرد على الجبرية : وقد زعم قوم جهال نسبت إلى الله ما لا يليق بلطفه وكرمه : إن كل ما أمر به أحد من أهل التكليف أو نهى عنه ، فالمأمور به منه غير مقدور على فعله ، والمنهى عنه غير مقدور على تركه . وهؤلاء هم

الجبرية ، وقد أکذب الله قیلهم بما نص عليه من أنه لا یكلف نفساً إلا وسعها .
 لا یجب الصوم على المريض والشیخ الکبیر الذی یشق علیه : وبما یتعلق بذلك
 من الأحکام سقوط الفرض عن المکلفین فیما لا یتسع له قواهم ، لأن الوسع هو
 دون الطاقة ، وإنه لیس علیهم استقراغ المجهود فی أداء الفرض ، نحو الشیخ
 الکبیر الذی یشق علیه الصوم ، ویؤدیه إلى ضرر یلحقه فی جسمه وإن لم یخش
 الموت بفعله ، فلیس علیه أن یصوم ، لأن الله لم یكلفه إلا ما یتسع لفعله . وكذلك
 المريض الذی یخشی ضرر الصوم وضرر استعمال الماء ، لأن الله تعالى قد أخبر أنه
 لا یكلف أحداً إلا ما اتسعت له قدرته وإمكانه ، دون ما یضیق علیه ویعنته .
 قال الله تعالى : « ولو شاء الله لأعنتکم » ، وقال فی صفة نبیه صلی الله علیه وسلم :
 « عزیز علیه ما عنت » فهذا حکم مستمر فی سائر أوامر الله وزواجره : إن لزوم
 التکلیف فیما على ما یتسع له ویقدر علیه .

قوله تعالى : « ربنا لاتنزلناخذنا إن نسينا أو أخطأنا »

حکم النسیان مرفوع فی الآثام دون الأحکام کالخطأ : قال الجصاص : النسیان
 الذی هو ضد الذکر فإن حکمه مرفوع فیما بین العبد وین الله تعالى فی استحقاق
 العقاب ، لا أنه لاحکم له فیما یكلفه من العبادات ، فإن النبی صلی الله علیه وسلم
 قد نص على لزوم حکم کثیر منها مع النسیان ، واتفقت الأمة أيضاً على حکمها . من
 ذلك قوله صلی الله علیه وسلم : « من نام عن صلوة أو نسیها فلیصلها إذا ذکرها »
 وتلا عند ذلك قوله تعالى : « وأقم الصلوة لذكری » . فدل على أن المراد فعل
 المنسية منها الذکر . وقال تعالى : « واذکر ربک إذا نسیت » وذلك عموم فی
 لزوم قضاء کل منسی عند ذکره .

یجب القضاء إجماعاً على من نسی فرضاً من الفروض : ولا خلاف بین الفقهاء
 فی أن ناسی الصوم والزکوة وسائر الفروض بمنزلة ناسی الصلوة فی لزوم
 قضائها عند ذکرها .

المتکلم فی الصلوة ناسياً بمنزلة العامد : وكذلك قال أصحابنا فی المتکلم فی

الصلوة ناسياً : إنه بمنزلة العامد ، لأن الحاصل أن العامد والناسي في حكم الفروض سواء ، وإنه لاثأثير للنسيان في إسقاط شيء منها إلا ما ورد به التوقيف ، ولا خلاف أن تارك الطهارة ناسياً كتاركها عامداً في بطلان حكم صلاته . وكذلك قالوا في الأكل في نهار رمضان ناسياً : إن القياس فيه لإيجاب القضاء ، وإنهم إنما تركوا القياس فيه للأثر - انتهى (ص - ٥٣٨) .

الرد على من زعم أن الخطأ والنسيان لغو في الأحكام : وقال ابن العربي : تعلق بذلك جماعة من العلماء في أن الفعل الواقع خطأ أو نسياناً لغو في الأحكام ، كما جعله الله تعالى لغوا في الآثام ، وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عندهم بقوله : « رفع عن أمتي الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه » . وهذا لاحجة فيه ، لأن الحديث لم يصح (قلت : قال النووي : حسن ، كما في الروح . وقال السيوطي : صحيح ، كما في العزيزي ٢ : ٢٩٠ فالجواب ما ذكره بقوله :) والآية إنما جاءت لرفع الإثم الثابت في قوله : « إن قبلوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » فأما أحكام العباد وحقوق الناس فتأبته حسبا يبين في سورة النساء إن شاء الله تعالى - انتهى (١ : ١١١) أي عند ذكر الكفارة والدية في القتل خطأ ، فقد نص الله تعالى على لزوم حكم قتل الخطأ في إيجاب الدية والكفارة ، فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطأ ، فحكمها سواء . وقوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، هو مثل قوله تعالى : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها » ، وقوله : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » . وكل ذلك محمول على أحكام الأفعال دون ثوابها وآثامها ، والمعنى أن كل أحد من المكلفين فأحكام أفعاله متعلقة به دون غيره ، وأن أحداً لا يجوز تصرفه على غيره ، ولا يؤخذ بجريرة سواه . ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي رزمة حين رآه مع ابنه فقال : هذا ابنك ؟ قال : نعم . قال : « إنك لاتجنى عليه ، ولايجنى عليك » . وقال صلى الله عليه وسلم : « لا يؤخذ أحد بجريرة أبيه ، ولا بجريرة أخيه » .

الاستدلال بالنص على نفي الحجر: ويحتج به في نفي الحجر وامتناع تصرف أحد من قاض أو غيره على سواه ببيع ماله أو منعه منه إلا ما قامت الدلالة على خصوصه .

الرد على مالك في قوله: من أدى دين غيره بغير أمره فله أن يرجع به عليه: ويحتج به في بطلان مذهب مالك بن أنس في أن من أدى دين غيره بغير أمره إن له أن يرجع به عليه ، لأن الله تعالى إنما جعل كسبه له وعليه ، ومنع لزومه غيره . قاله الجصاص (١ : ٥٣٩) .

الرد على من أنكر أن يكون ثواب عمل عامل لغيره : وإذا عرفت ذلك فلا دلالة فيه على نفي أن يكون ثواب عمل عامل لغيره ، كيف وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها ؟ ولو سلمنا عموم الآية للأحكام والثواب والآثام ، كما هو الظاهر لكونها تفسيراً لقوله : « إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » ولا يتم ذلك إلا ببيان رفع الإثم عما خالج في صدورهم من غير كسب ولا اكتساب ، فنقول : هو محمول على ما يترتب على العمل من الثواب والعقاب ابتداء ، ولا ينافيه أن يكون له ثواب ما عمل غيره لأجل التسبب أو بواسطة هبة له . فقد ثبت بالأخبار الصحيحة أن للدال على الخير أجر العامل به ، وعلى الدال على الشروز من عمل به ، وأن من وهب ثواب عمله لأخيه المسلم فإنه ينتفع به كمن كان له ولد صالح يدعو له ، أو تصدق أحد عن والديه فإن كل ذلك ليس من ثواب العمل وعقابه ابتداء بل هو بواسطة النسب أو الهبة ، قاله الشيخ في بيان القرآن فافهم .

الجواب عن احتجاج المالكية بالآية على وجوب القصاص على شريك الأب: قال ابن العربي : ذكر علمائنا : هذه الآية أى قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » في أن القود واجب على شريك الأب خلافاً لأبي حنيفة ، وعلى

شريك الخاطئ خلافاً للشافعي وأبي حنيفة . لأن كل واحد منها قد اكتسب القتل . وقالوا : إن اشتراك من لا يجب عليه القصاص مع من يجب عليه القصاص شبهة في درأ ما يدرأ بالشبهة - انتهى (١ : ٢١١) . قلت : إن القتل لا يتجزأ فكان منسوباً إلى القاتلين جميعاً ، ووقعت الشبهة في كون زهوق الروح بفعل من يجب عليه القصاص ، أو بفعل من لا يجب عليه ، أو بفعلها جميعاً . وهذه شبهة توجب درأ الحد والقصاص ، فأوجبنا الدية . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : قوله عز وجل : « ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » الإصر هو الأمر الذي ينقل . روى نحوه عن ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة . وهو في معنى قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » أى من ضيق ، وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، وقوله : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « جئتمكم بالحنيفية السمحة » . وروى عنه « أن بنى إسرائيل شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم » .

يرجح ما فيه التخفيف على ما فيه التشديد من الاجتهاديات : وهذه الآية ونظائرها يحتج بها على نفي الحرج ، والثقل ، والضيق في كل أمر اختلف الفقهاء فيه ، وسوغوا فيه الاجتهاد . فالوجب للثقل والضيق والحرج محجوج بالآية ، نحو إيجاب النية في الطهارة ، وإيجاب الترتيب فيها ، وما جرى مجرى ذلك في نفي الضيق والحرج ، يجوز لنا الاحتجاج بالظواهر التي ذكرناها - انتهى (١ : ٥٤٠)

فضائل أواخر البقرة ، وخاتمة المجلد الأول من الكتاب : وقد أخرج مسلم والترمذي من حديث ابن عباس رضى الله عنه : لما نزلت هذه الآية فقرأها صلى الله عليه وسلم قيل له عقيب كل كلمة : قد فعلت . وأخرج أبو عبيد عن أبي مسيرة أن جبريل لقن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند خاتمة البقرة آمين . وأخرج الأئمة الستة في كتبهم غير البخارى عن ابن مسعود مرفوعاً « من قرأ الآيتين

في آخر البقرة في ليلة كفتاه » قال المناوي : أى أغتناه عن قيام تلك الليلة بالقرآن (العزى ٣ : ٣٥٣) . وأخرج مسدد عن عمر رضى الله عنه والدارمى عن علي كرم الله وجهه قال : « ما كنت أرى أحداً يعقل ينام حتى يقرأ هؤلاء الآيات من آخر سورة البقرة » . والآثار في فضلها كثيرة ، وفيما ذكرناه كفاية لمن وفقه الله تعالى . اللهم اجعل لنا من إجابة هذه الدعوات أوفر نصيب ، ووفقنا للعمل الصالح والقول المصيب ، واجعل القرآن ربيع قلوبنا ، وجلاء أبصارنا وأسماعنا ، ونزهة أرواحنا ، ويسر لنا إتمام ما قصدنا ، ولاتجعل لنا حاجزاً عما بتوفيقك أردناه . وصل وسلم على خليفتك الأعظم ، وحبيبك المعظم ، وكثرلك المظلم ، الذى أزلت عليه من كنز العرش خاتمة البقرة ؛ وعلى آله وأصحابه الكرام الأصفياء البررة .

وقد تم هنالك ، والحمد لله على ذلك ، الجزء الأول من أحكام القرآن على مسائل الإمام الثمان ، أنزل الله تعالى عليه شآبيب الرحمة والرضوان . والحمد لله الذى بعزته وجلاله تم الصلحت . وقع الفراغ منه ضحوة يوم الأحد للحادى والعشرين من شهر شوال سنة ثمان وخمسين وثلاث مائة وألف من هجرة سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ، صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين فى الخلقاء الإمدادية بتنهان بهون صنيت عن الشرور والفتن ، وزينت بالأنوار والبركات والعافية والمنن ، بظل العارف بالله ، حكيم الأمة المحمدية ، مجدد الملة الخنيفية ، ترجمان القرآن ، صاحب البيان ، القائم بالحجة والبرهان ، أعظم المفسرين فى زمانه ، مرجع الفقهاء والمحدثين فى عصره وأوانه ، رأس العارفين ، رئيس الأولياء الكاملين ، أشرف العلماء العاملين ، الثقة ، الثبت الحجة ، الولي التقي ، أمير المؤمنين فى التفسير والحديث والفقہ مولانا الشيخ محمد أشرف على التهانوى ، أدام الله ظلال بركاته ، وأفاض على العالمين بره وحسناته ، وأطال بقائه فى أمن وعافية وبهجة ، وسرور وحبور فى روحاته وغداوته . وأنا أفضل

غلمانہ وأرذل خدامہ ، الراجی بواسطتہ رحمۃ ربی الصمد الأحد ، عبده المذنب
طفر أحمد ، وفقہ اللہ للترؤد لغد ، وغفر لہ ذنوبہ ، وستر عیوبہ ، وغفا عن
سیناتہ وبما مکروہاتہ ، وأزال عنہ شجوه وکرباتہ ، ورضی عنہ وعن
أہلہ وذریاتہ ، وأحبابہ وأصحابہ وجميع أهل موالاتہ ، ويرحم اللہ عبداً
قال : آمنا .

تم المجلد الأول

* * *

فهرسة المجلد الاول من احكام القرآن

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٩	تحقيق حكم المنافقين	١	تقدمة من المؤلف
٩	وجوه ترك المنافقين على حالهم	٤	سورة الفاتحة
	الرد على من قال : إن الزنديق	٤	أحكام البسملة
١٠	يستتاب ولا يقتل :		اختلاف العلماء في كونها آية في
١٠	الفرق بين المنافق والزنديق	٥	أول كل سورة
١١	الإيمان ليس بالإقرار بدون الاعتقاد		حكم التسمية قبل الفاتحة عند
	تحقيق أن الكفار مخاطبون	٥	أبي حنيفة
١١	بالفروع أم لا	٦	ترجيح التسمية سرأ في الصلوة
١٣	الفرق بين الخبر والبشارة	٦	قراءة الفاتحة في الصلوة
١٤	الأصل في الأشياء الإباحة		ذكر الاختلاف في قراءة
	تحقيق الخلاف بين الحنفية والشافعية	٦	المأموم الفاتحة
١٤	في أن الأصل هو الإباحة أو الحظر		هل تتعين قراءة الفاتحة في
	ترجيح قول الحنفية : إن الأصل	٧	الصلوة فرضاً ؟
١٥	في بيع الربويات الإباحة	٨	الجواب عن حجج الجمهور في الباب
	الجواب عن حجج الخصوم في	٨	حجة أبي حنيفة في الباب
١٦	الباب	٨	تفصيل عدد الآيات في الفاتحة
١٨	المقالة الرضية في حكم سجدة التوبة	٩	سورة البقرة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
تحقيق حكم السجود لغير الله	١٨	الجواب عن إيراد الجصاص على	
الجواب عن نسخ ما ورد في الكتاب		حديث تأثر النبي ﷺ بالسحر	٤٥
في سيود التحية بأخبار الآحاد	٢٣	أقسام السحر وأحكامها	٤٨
إجماع الأمة على حرمة سيود		حكمة لإزال الملكين لتعليم السحر	٤٩
التحية :	٢٥	حكم الرقي والعزائم	٥١
لا عبرة بقول الصوفية في الباب	٢٥	حكم إطلاق السحر عن المسحور	
وجوب الجماعة للصلاة	٢٦	وطريقه	٥٢
هل يجوز تبديل ألفاظ النص ؟	٢٦	تحقيق خبر هاروت وماروت	٥٣
تحقيق رواية الحديث بالمعنى :	٢٨	سد الذرائع وحظر التشبه بالكفار	٥٤
الاحتجاج بشرع من قبلنا	٣٠	مباحث النسخ	٥٧
الجواب عن حجة مالك في صحة		أنواع النسخ	٥٩
القول بالقسامة بقول المقتول :	٣٠	حكم المساجد ودخول أهل الذمة	
عدم حصر الحيوان وتعيينه بالوصف	٣١	فيها	٦٠
الجواب عن حجة المالكية في الباب	٣١	المساجد وقف للمسلمين عامة	٦٠
الأمر المطلق وأحكامه ،		وجه تجوز أبي حنيفة دخول أهل	
وجواز النسخ قبل العمل	٣٢	الذمة المساجد	٦١
حرمان القاتل ميراث القاتل	٣٣	حكم القبلة	٦١
تحقيق تمنى الموت	٣٦	من اشتبه عليه القبلة فصلي باجتهاده ،	
تحقيق السحر وحكمه	٣٦	جازت صلواته إلى أى جهة صلاها	٦٢
رقية الحفظ من السحر	٣٩	عتق الولد إذا ملكه أبوه	٦٣
الفرق بين السحر والمعجزة :	٣٩	خلال الفطرة	٦٤
أقوال الفقهاء في السحر والساحر	٤٠	دليل وجوب إعفاء اللحية وقص	
تحقيق تأثر الأنبياء بالسحر	٤٤	الشارب	٦٥

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
إن الأخذ من العجبة وهى دون		لا يعتد بأهل الزيف فى الإجماع كما	
القبضة لم يبحسه أحد	٦٦	لا يعتد بهم فى الشهادة	٧٥
عصمة الأنبياء عليهم السلام	٦٦	تقرير الاستلال بالآية على صحة	
دليل عصمة الأنبياء عن		الإجماع	٧٦
الكبائر قبل النبوة	٦٧	تفسير العدالة عند الفقهاء	٧٨
الجواب عن استدلال الشيعة على نقي		قوله تعالى : « فول وجهك شطر	
إمامة الصديق وصاحبيه	٦٧	المسجد الحرام ، وحيثما كنتم	
أحكام الحرم	٦٨	وجوهكم شطره »	٧٨
حكم القتل والقتال بالحرم	٦٩	يكفى للبعد محاذاة جهة القبلة	
لا يقام حد القتل على من جنى فى		وإن لم يصب عينها	٧٩
الحل وعاد بالحرم	٦٩	دليل جواز الاجتهاد فى الأحكام	
وجوب الركعتين بعد الطواف	٧٠	الحوادث	٨٠
حكم الطواف	٧٢	الجواب عن استدلال المالكية	
يجب الطواف من وراء الحطيم	٧٢	بالآية على أن المصلى ينظر أمامه	
الطواف للغرباء أفضل من الصلوة		قائماً وقاعداً لا إلى موضع سجوده	٨١
تطوعاً	٧٢	فائدة فى تحقيق تحويل القبلة و	
جواز الصلوة فى البيت فرضاً		الصلوة التى وقع فيها التحويل أولاً	
أو نفلاً	٧٣	وكيفية التحويل ، وفيه الرد على	
أنواع الطواف وأحكامها	٧٣	السيوطى رحمه الله ومن تبعه	
قوله تعالى : « وكذلك جعلناكم		من المتأخرين كصاحب الروح	
أمة وسطاً لتكونوا شهداء على		وغيره	٨١
الناس »	٧٥	المتحرى إذا تبين له جهة القبلة	
لا بد من العدالة فى الشاهد	٧٥	فى الصلوة يتوجه إليها وينبى ،	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
وكذلك الأمة إذا أعتقت في	٨٢	الخيرات »	٨٩
الصلوة تغطي رأسها وتبني	٨٢	تعجيل الطاعات أفضل من	٨٩
دليل قبول خبر الواحد في الديانات	٨٢	تأخيرها	٩٠
الجواب عن قبول الأنصار خبر	٨٢	دليل كون الأمر على الفور	٩٠
الواحد في رفع القطعي	٨٢	واستدلال الشافعية بالآية على أن	٩٠
من أسلم في دار الحرب ولم يعلم	٨٢	الصلوة في أول الوقت أفضل ،	٩٠
بفرضية الصلوة ، ثم علم بها	٨٢	الجواب عنه	٩٠
لا قضاء عليه فيما ترك	٨٢	أنواع الذكر ، وأفضله الذكر	٩١
وأوامر العباد من الوكالات	٨٣	القلبي	٩١
والمضاربات يتوقف فسخها على	٨٣	قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل	٩٢
العلم بالفسخ	٨٣	في سبيل الله أموات بل أحياء »	٩٢
جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ	٨٣	استدلال المالكية والشافعية بالآية	٩٢
جواز تعليم من ليس في الصلوة	٨٣	على ترك الصلوة على الشهيد ،	٩٢
لا يفسد صلاته	٨٣	والجواب عنه	٩٢
استماع المصلي لكلام من ليس في	٨٣	قال الله تعالى : « إن الصفا والمروة	٩٣
الصلوة لا يفسد صلاته	٨٨	من شعائر الله فمن حج البيت	٩٣
الجواب عن الإشكال الوارد في	٨٨	أو اعتمر فلا جناح عليه أن	٩٣
كيفية التحويل	٨٩	يطوف بهما ، ومن تطوع خيراً	٩٣
قوله تعالى : « ولكل وجهة هو	٨٩	فإن الله شاكر عليم »	٩٣
موليها فاستبقوا الخيرات »	٨٩	الطواف بين الصفا والمروة	٩٣
فرض الغائب عن الكعبة إصابة	٨٩	واجب في الحج والعمرة ليس	٩٣
جهتها لا عينها	٨٩	بركن فيهما	٩٣
قوله تعالى : « فاستبقوا		لفظ الآية لا يفرض الترتيب بين	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الصفاء والبروة وإنما قلنا بوجوبه	٩٥	لعنة الله والملائكة والناس أجمعين »	٩٩
للحديث		جنون الكافر لا يسقط عنه	
قال الله تعالى : « إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البيانات والمهدى »	٩٥	أحكام الكفر من اللعن والبراءة منه كونه	٩٩
دليل وجوب التبليغ وإظهار العلم	٩٥	تحقيق اللعن على المعين	١٠٠
بطلان الإجارة على تعليم القرآن		قوله تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس »	١٠١
وسائر علوم الدين	٩٦	الدليل على إباحة ركوب البحر للتجارة ونحوها	١٠١
تحقيق وجوب التبليغ وعلى من يجب	٩٧	الرد على من قال : إن البحر عذر في ترك الحج والصواب فيه التفصيل	١٠٢
هل يجب على النساء إظهار العلم وتبليغه أم لا ؟	٩٨	يحرم ركوب البحر عند ارتجاعه اتفاقاً	١٠٤
قوله تعالى : « إلا الذين تابوا وأصلحووا ويؤمنوا فأولئك أتوب عليهم »	٩٨	لا يجوز ركوب البحر إلا على الوجه المشروع في الحال وفي الزمان	١٠٤
دليل قول الفقهاء في التوبة :		قوله تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله - إلى قوله - ولا يهتدون »	١٠٥
إن السر بالسر والعلانية بالعلانية	٩٨		
دليل ما قاله الفقهاء من اشتراط ظهور سيما الصالحين بعد التوبة لقبولها في الحكم	٩٩		
إظهار التوبة ممن ويقتدى به ليس بشرط في التوبة عن أهل المعصية	٩٩		
قوله تعالى : « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم			

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الرد على من استدل بالآية على		معنى قول أبي حنيفة : العام	
ذم التقليد مطلقاً	١٠٥	المتفق على قبوله قاض على الخاص	
قوله تعالى : « يأيا الذين		فيه ، أى إذا لم يكن الخاص	
آمنوا كلوا من طيبات		معترضاً بعموم نص الكتاب	١١١
ما رزقكم »	١٠٥	الاستدلال بعموم الآية على	
الرزق أعم من الحلال والحرام	١٠٥	تحريم الخنيز إذا خرج ميتاً	١١٢
قوله تعالى : « إنما حرم عليكم		استثناء جلود الميتة بعد دباغها	
الميتة والدم ولحم الخنزير وما		عن حكم الآية بالأخبار المتواترة	١١٣
أهل به لغير الله »	١٠٦	لا يجوز بيع جلد الميتة قبل	
لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه	-	الدباغ إجماعاً	١١٤
ولا يطعمها الكلاب والجوارح	١٠٧	الجواب عن حجة من حظر جلد	
تخصيص ميتة السمك والجراد		الميتة بعد الدباغ	١١٤
من عموم الآية ، بالحديث		جلد الكلب يطهره الدباغ دون	
والإجماع	١٠٧	جلد الخنزير	١١٥
حديث البحر « هو الطهور ماءه		حجة من أباح الانتفاع بشعر	
والحل ميتته » مشهور تلقاه العلماء		الخنزير في الخرز ونحوه	١١٥
بالقبول ، والمراد بميتة البحر		دليل حرمة خنزير البحر	١١٦
هو السمك خاصة	١٠٩	دليل حرمة ما ذبحه الكتابي	
اختلف العلماء في السمك الطافي ،		على اسم المسيح وغيره	١١٦
واستدل الحنفية على حرمة		البقرة المندورة للأولياء إذا	
بعموم الآية وبالأحاديث	١٠٩	ذبحت على اسم الله حلال	١١٧
الجواب عن حجج الخصوم في		قوله تعالى : « فن اضطر غير	
إباحة أكل الطافي	١١٠	باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
غفور الرحيم	١١٨	خمراً هل يجوز له شربها ؟	١٢٧
ترجيح أحد القولين الذي اختاره		التداوى بالحرم عند الضرورة	١٢٨
الحنفية في تفسير قوله تعالى :		التداوى بالخمر	١٢٨
« غير باغ ولا عاد »	١١٨	اختلف العلماء في رخصة المضطر	
كون المسافر عاصياً في سفره		هل هي من أحد نوعي الحقيقة	
لا يمنع اتفاقاً استباحته للميتة		أو هي من ثاني نوعي المجاز ؟	
عند الضرورة إذا كان السفر مباحاً	١٢٠	وترجيح الثاني	١٢٨
يجوز للعاصي المقيم الإفطار في		قوله تعالى : « ليس البر أن	
رمضان إذا كان مريضاً	١٢٣	تولوا وجوهكم »	١٢٩
يجوز للمقيم العاصي أن يمسح		استقبال القبلة ليس من أركان	
يوماً وليلة	١٢٣	الصلاة بل من شرائطها فلا يجب	
العاصي بالسفر لا يجوز له قتل		نية كسائر شروطها	١٢٩ - ١٣٠
نفسه اتفاقاً	١٢٣	قوله تعالى : « وآتى المال على حبه »	١٣٠
لا يأكل المضطر من الميتة إلا		هل في المال حق سوى الزكاة	١٣٠
قدر ما يمسك نفسه ، والرد على		الجواب عن استدلال الخصم	
من جوز الشيع منها أوسد الجوعة	١٢٤	بقوله : « ليس في المال حق	
الأكل فوق الشيع محظور في		سوى الزكاة » على عدم	
المباحات أيضاً	١٢٥	وجوب الأضحية	١٣٢
الحل الذي يصح به الوصف		نسخت الزكاة كل صدقة	١٣٢
بالاضطرار	١٢٦	فرض الزكاة مقدم على صدقة	
يخير المضطر في تناول ما شاء		الفطر	١٣٣
من المحرمات إذا وجد جميعها	١٢٦	الحقوق التي تجب بأسباب من	
المضطر إلى الشرب إذا وجد		العبد لم تنسخها الزكاة	١٣٣

١٥٧	ترك خيراً الوصية	١٣٤	الصدقة إنما تعتبر إذا كانت في مصرفها
	إجماع العلماء على جواز الوصية		قال الله تعالى : « يأيتها الذين آمنوا
١٥٧	وعلى عدم وجوبها بجزء من ماله	١٣٤	كتب عليكم القصاص في القتلى » مقتضى العمد القصاص دون
١٥٨	الرد على الرازي	١٣٤	الدية
	الفقير الذي له ورثة محتاجون		يقتل الحر بالعبد إذا قتله متعمداً
١٥٩	لا يستحب له أن يوصي	١٣٧	لا يقتل المولى بعبد ، ولا الأب بابنه
١٥٩	مطلق الأقربين لا يتناول الوالدين	١٤٣	يقتل الولد بكل واحد من الأبوين
	قوله تعالى : « فمن بدل به بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم ،	١٤٧	لا يقاد الابن من أبيه »
١٦٠	فمن خاف من موص جنفاً	١٤٨	يقتل المسلم بالذمي إذا قتله متعمداً
	إذا أقر المريض بدين لرجل بعينه		العفو عن القصاص لا يوجب
	عند الوصي يجوز له أن يقضيه	١٤٩	الدية على القاتل من غير اشتراط
١٦٠	من غير علم الوارث	١٥٣	أثر مسلسل بالفتهاء
	يسقط الغرض عن الموصي بنفس الوصية		الصلح عن دم العمد وسقوط
١٦٠	من كان عليه دين فأوصى		القدود بعفو بعض الأولياء يوجب
	بقضائه برئ من تبعته	١٥٥	الدية في مال الجاني
١٦١	من كان عليه زكاة ماله ولم يوص	١٥٧	بلاغة القرآن وجزالة لفظه
	به صار مفرطاً		قوله تعالى : « كتب عليكم
	من خاف من موص ميلاً عن الحق		إذا حضر أحدكم الموت إن
١٦١	فعليه إرشاده إلى العدل والصلاح		
	من وقف على جور في الوصية ردّها		

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
إلى العدل	١٦٢	استقاء عمدا	١٦٦
دليل جواز الاجتهاد بالرأى	١٦٢	لا حظ للنظر مع الأثر	١٦٦
دليل جواز عقد الصلح بين		الجواب عما ورد في أن القى	
المتخاصمين	١٦٢	لا يفطر	١٦٧
إذا أوصى بأكثر من الثلث لا تبطل		متى روى عن النبي ﷺ خبران	
الوصية كلها بل أبطل الزيادة فقط	١٦٢	متضادان وأمكن استعمالها	
قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا		استعملناها ولم يبلغ أحدهما	١٦٨
كتب عليكم الصيام »	١٦٣	تحقيق أن الحجامة لا تفطر ،	
تحقيق معنى الصوم لغة وشرعا	١٦٣	والجواب عما ورد في أنها مفطر	١٦٨
معنى الصوم شرعاً باتفاق الأمة	١٦٣	الجنابة غير مانعة من صحة الصوم	١٧٢
شرط عامة الفقهاء في الصوم		تأويل حديث أبي هريرة « من	
الإسكاف عن الحقة ، والسعوط ،		أصبح جنباً فلا صوم له »	١٧٢
والاستقاء عمدا	١٦٣	المريض والسفر لا ينافي صحة	
لا خلاف في أن الحيض يمنع		الصوم ، وإنما ينافي لزوماً وجوباً	١٧٣
صحة الصوم	١٦٣	أجمعوا على جواز صوم المسافر	١٧٥
دليل كون الصوم هو الإسكاف عن		حجة من أبي صوم المسافر	
الأكل ، والشرب ، والجماع		والجواب عنها	١٧٥
من الآية	١٦٤	حذر النبي ﷺ عن صيام يوم	
دليل قولنا : إن بلغ الحصاة		الشك على معنى الاختياط	١٧٨
ونحوها مفطر	١٦٥	کرد علماء الإسلام أن تصام	
دليل كون السعوط وما وصل		الستة بعد رمضان متصلة بها	
بالجائفة أو الآمة مفطرا	١٦٥	ورأوا أن صومها من ذى القعدة	
وجه إيجاب القضاء على من		إلى شعبان أفضل	١٧٨

١٩١	قول الحنفية بالنص	١٨٠	دليل النبي عن صيام يوم الشك من رمضان
	قوله تعالى : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن - إلى قوله -	١٨٢	الصوم في السفر أفضل عندنا من الفطر لمن قوى على الصيام
١٩٣	فن شهد منكم الشهر فليصمه »	١٨٣	حجة قولنا من نص الآية
	الرد على من ذهب إلى التعويل	١٨٤	الجواب عن حجة الخصم
١٩٣	على الحساب بتقدير منازل القمر		قوله تعالى : « فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر »
	شهود الشهر قد يكون بالخبر	١٨٥	المريض الذي لا يضره الصوم لا يجوز له الإفطار بالإجماع
١٩٥	واختلاف العلماء في وجه الخبر عنه	١٨٦	للمريض ثلاثة أحوال
	ترجيح قول أبي حنيفة والشافعي		اتفقوا على أن للسفر المبيح للإفطار مقداراً معلوماً
	في قبول شهادة الواحد في هلال	١٨٧	دليل كون السفر الشرعى مسيرة ثلاثة أيام ولياليها
١٩٦	رمضان دون هلال شوال	١٨٨	قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين »
	مال بعض المتأخرين منا إلى قبول شهادة عدلين في هلال شوال و	١٨٩	حكم الشيخ الفاني الذي لا يستطيع الصوم
١٩٨	لو لم يكن بالسواء علة		حكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أو أنفسهما ، و
	لا يقبل في هلال شوال وغيره	١٨٩	اختلاف العلماء في ذلك ، وتأيند
١٩٩	من الشهور إلا شهادة عدلين		
٢٠٠	لا اعتبار باختلاف المطالع		
	الجواب عن حجة الخصم في		
٢٠١	اعتبار اختلاف المطالع		
	من رأى هلال رمضان وحده		
	وجب عليه الصوم ، ولو أفطر		
٢٠٣	لم تجب عليه الكفارة		
٢٠٤	من رأى هلال شوال وحده لم يفطر		

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
دليل اشتراط الجرم الغفير إذا	٢٠٥	إذا أسلم في بعض رمضان	٢١٤
لم يكن بالساء علة	٢٠٥	أصل حكم الإمساك للمفطر في	
لا يؤخذ بخبر الواحد فيها نعم به		رمضان	٢١٥
السلوى	٢٠٦	الجواب عن إيراد الموفق في المغنى	٢١٦
المعتبر في الباب وقوع العلم بمعنى		الرد على من خص قوله تعالى :	
غلبة الظن دون العلم بمعنى اليقين	٢٠٧	« أو على سفر » بمن أدرك	
ترجيح ما روى عن الإمام أنه		رمضان مسافراً	٢١٧
يكتفى بشاهدين في الصحيح	٢٠٨	من سافر أثناء يوم من رمضان	
الاستدلال على سنية قيام رمضان		فليس له فطر ذلك اليوم	٢١٨
بإشارة النص وبعبارة الحديث	٢٠٨	الجواب عن حجة الخصم	٢١٩
دليل مواظبة الصحابة على		لا يجب نية صوم رمضان من	
قيام رمضان في عهد النبي ﷺ	٢٠٩	الليل وله أن ينويه في النهار بعد	
الكلام في معنى شهود الشهر	٢١٠	الفجر إلى الزوال	٢٢٠
دلالة الآية على وجوب القضاء		الجواب عن حجة الخصم	٢٢١
على مجنون قد أفاق في شيء من		يجب النية من الليل في صوم	
الشهر ، وعدم وجوبه على من		واجب غير مفروض في وقت	
لم يفق أصلاً	٢١١	معين	٢٢٢
الفرق بين الإغماء والمجنون	٢١٢	اختلاف العلماء في المسافر يصوم	
الجواب عن حجة الخصم	٢١٣	رمضان عن واجب غيره	٢٢٢
يصح صوم المجنون والمغنى عليه		ترجيح قول الصحابين على قول	
إذا جن أو أغمى عليه بعد ما		الإمام في هذه المسئلة	٢٢٣
نوى الصوم	٢١٣	تعيين مقدار الفدية في الصوم	٢٢٤
حكم الصبي إذا بلغ والكافر		قوله الله تعالى : « ومن كان	

٢٣٧	الدعاء في رمضان	٢٢٥	مريضاً أو على سفر فعدة من
	ينبغي لعن الكفرة في رمضان في		من أيام أخر يريد الله بكم اليسر
٢٣٨	القنوت		ولا يريد بكم العسر ولتكملا
٢٣٩	تحقيق إجابة دعاء الكافر	٢٢٥	العدة
	قوله تعالى : « أحل لكم ليلة	٢٢٥	جواز قضاء رمضان متفرقاً
٢٤٠	الصيام الرفث إلى نساءكم »	٢٢٧	مسئلة جواز تأخير قضاء رمضان
٢٤٠	دليل جواز نسخ السنة بالكتاب		لا فدية على من أخر قضاء
٢٤١	دليل صحة صوم الحنب	٢٢٨	رمضان إلى رمضان ثان أو ثالث
	لو جامع قبل الفجر وخرج المني	٢٢٩	الجواب عن حجة الخصم
٢٤١	بعده فسد الصوم		مناظرة عجبية بين داود الظاهري
٢٤١	دليل استحباب السحور ووقته	٢٣٠	وعلى بن موسى القمي
	الجواب عن حديث حذيفة في		الرد على قول داود : الإجماع
٢٤٢	التسحر بعد الفجر	٢٣١	لا يحكي
	ما أظن أحداً من أهل العلم قال		من أفطر رمضان كله قضى
٢٤٣	يجوز الأكل بعد الفجر	٢٣٢	أياماً معدودة لا شهراً بشهر
	الاستدلال على صحة نية صوم		قوله تعالى : « ولتكبروا الله على
٢٤٤	رمضان في النهار	٢٣٣	ما هداكم ولعلكم تشكرون »
	دليل وجوب الكفارة في المفطرات		دليل مشروعية التكبير في عيد
٢٤٥	الثلاث جميعاً	٢٣٣	الفطر
	حكم الأكل والشرب لمن شك		تحقيق مذهب أبي حنيفة في التكبير
٢٤٥	في طلوع الفجر	٢٣٥	يوم الفطر
	العبرة لأول طلوع الفجر الثاني		كل ما يضر بالإنسان ويجهده
		٢٣٧	فإنه غير مكلف به

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
دون انتشار	٢٤٧	وجوب القضاء	٢٥٤
يجب القضاء على من تسحر بعد الفجر بظن الليل ، أو أفطر وهو يظن أن الشمس قد غربت و لم تغرب	٢٤٨	الجواب عن حديث أم هاني في الباب	٢٥٧
الجواب عن حديث عمر : « ما نجانفنا لإثم ، والله لا نقضيه »	٢٤٨	قوله تعالى : « ولا تبashروهن وأنتم عاكفون في المساجد »	٢٥٨
الجواب عن حجة الخصم	٢٤٩	لا اعتكاف إلا بصوم	٢٥٨
من أصبح مقيماً ثم سافر لا يجوز له الإفطار في يومه ذلك	٢٤٩	الجواب عن حجة من جوز الا اعتكاف بغير صوم	٢٥٩
يفسد صوم المكروه على الأكل وصوم من جن في صيامه فأكل	٢٥٠	قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه : « اعتكف وصم » والجواب عن	٢٦٠
حكم الوصال في الصوم	٢٥٠	تعطيل من الله	٢٦٠
هل لما كان يقوى على ذلك ويعان أن يواصل ؟	٢٥١	أقل مدة الاعتكاف يوم ولا حد لأكثره	٢٦١
دليل لزوم الإتمام على من دخل في صوم التطوع	٢٥١	حرمة الجماع ودواعيه في الا اعتكاف	٢٦٢
الجواب عن حجة الخصم	٢٥٢	لا يصح الاعتكاف إلا في مسجد الجماعة	٢٦٣
تصحیح زیادة « إقضى يوماً مكانه » في حديث عائشة	٢٥٣	للمرأة الاعتكاف في مسجد بيتها	٢٦٤
الجواب عما روى عن ابن مسعود وابن عباس في هذا الباب	٢٥٣	المعتكف لا يعود المريض و لا يشهد الجنازة	٢٦٤
تصحیح حديث عائشة في		الجواب عن تعليل البيهقي حديث عائشة في الباب	٢٦٥
		الا استدلال بالحديث على اشتراط	

٢٧٢	الدخول فيه لم يجب قضاءه	الصيام في الاعتكاف . والجواب
٢٧٢	جواز الاشتراط في الاعتكاف	٢٦٦ عن حجة الخصم
٢٧٣	في الفضل الاعتكاف	تفسير قوله تعالى :
	قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام »	« ولا تبشروهن » والجواب عما أشكل على الناس في تفسيره
٢٧٤	التنبيه على خطأ الظاهرية في الاستدلال بالعموم	٢٦٧ الاستدلال بالنص على تقييد الاعتكاف بالمسجد ، وعلى صحة اعتكاف المرأة في بيتها
٢٧٤	تفسير الباطل في قوله : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل »	٢٦٨ الاستدلال بالنص على اشتراط الصوم في الاعتكاف
٢٧٤	أجمعوا على أن حكم الحاكم لا يبيح لأحد ما كان محظوراً عليه من الأموال والحقوق	٢٦٨ تقرير الاستدلال بالنص على فساد الاعتكاف بالوطأ
٢٧٥	اختلفوا في حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة الزور	٢٦٩ دليل جواز الأكل والشرب والنوم في المسجد للمعتكف
٢٧٥	الجواب عن استدلال الجمهور بالآية	٢٦٩ يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لسبعة أشياء
	من لم يعلم أنه أخذ ما ليس له فجاز له أن يأخذه بحكم الحاكم له	٢٧٠ فليدخل من اعتكف شهراً أو عشراً المسجد قبل غروب الشمس
٢٧٥	مناسبة الآية لما قبلها	الجواب عن حجة من قال :
٢٧٦	قوله تعالى : « يسئلكم عن الأهلة قل هي مواقيت للناس	٢٧١ يدخل المسجد بعد صلاة الفجر للرجل منع زوجته من الاعتكاف بغير إذنه
		٢٧١ الاعتكاف النفل إذا قطع بعد

من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر وكذا ما ليس له أصل في الوجوب وإن كان قربة ٢٨١	٢٧٦ والحج « تحقيق سبب نزول قوله : « يستلونك عن الأهلة » ٢٧٦
قوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ٢٨٢	٢٧٧ دليل جواز الإحرام بالحج في سائر السنة العبرة في المواقيت بروية الأهلة لا بحساب المنجمين ٢٧٨
التهى عن قتل من ليس من أهل القتال ٢٨٢	إذا كان ابتداء العدة بالهلال يجب استيفاءها بالأهلة ٢٧٨
الرد على من حمل الآية على النهى عن الإبتداء بالقتال ٢٨٣	المعتبر في الشرع هو الحساب القمري دون الشمسي ٢٧٨
قوله تعالى : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم » ٢٨٤	حكم استعمال الحساب الشمسي في المكاتبات والمخاطبات ٢٧٩
حظر القتل بمكة لمن يقتل فيها ، وحظر قتل المشرك الحربى إذا لجأ إلى الحرم ٢٨٤	لا حاجة إلى التكلف والقول لكون الجواب على أسلوب الحكيم في هذه الآية فائدة ٢٨٠
قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » ٢٨٦	الرد على من زعم أن الصحابة ليسوا بمن يطلع على دقائق علم الهينة ولذلك أجيئوا بالحكمة لا بالسبب ٢٨٠
فرض الجهاد منوط ببقاء الكفرة ٢٨٦	قوله تعالى : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها - إلى قوله - وأتوا البيوت من أبوابها » ٢٨١
لا يقبل من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف ٢٨٧	
قوله تعالى : « الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص	

٢٩٢	والعمرة لله «	٢٨٧	فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه «
	وجوب إتمام الحج والعمرة بعد		من استهلك لغيره مالا كان عليه
٢٩٢	الشروع فيها	٢٨٧	مثله والمثل على وجهين
	الجواب عن الاحتجاج بالآية		من غصب ساجدة فبني عليها يجب
٢٩٢	على وجوب العمرة	٢٨٨	عليه قيمتها لا رد عينها
	قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما		يجب القصاص فيما يمكن استيفاء
٢٩٥	استيسر من الهدى « الآية	٢٨٨	المائلة فيه
	تحقيق معنى الإحصار وأنه يعم		الجواب عن قول الشافعي : إن
٢٩٥	العدو والمرض جميعاً		القاتل يقتل بمثل ما قتل به من
٢٩٥	الجواب عن حجة الخصم	٢٨٨	خنق أو حرق ونحوه
٢٩٧	الإحصار من الحج والعمرة سواء		قوله تعالى : « وأنفقوا في سبيل
	ما حكى عن مالك : « لا إحصار	٢٨٩	الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة »
٢٩٨	في العمرة « لم يصح عنه		تفسير الإلقاء بيده إلى التهلكة
	حكم قتال من حصر المسلمين	٢٨٩	وترجيح حمله على العموم
٢٩٨	عن الحج		حكم الرجل يحمل وحده على
	حكم ما إذا طلب العدو خفارة	٢٩٠	صف العدو
٢٩٩	على تخليّة الطريق		حكم بذل النفس في الأمر
٢٩٩	وجوب الهدى على المحصر	٢٩١	بالمعروف
	قوله تعالى : « ولا تملقوا	٢٩١	فائدة ذكر الأيدي في الآية
٣٠١	رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله «		الرد على صاحب روح المعاني في
	محل الهدى الحرم سواء كان		استعباده ما روى عن البراء
٣٠١	للإحصار أو غيره	٢٩٢	بن عازب في معنى الآية
٢٠٤	وجوب القضاء على المحصر		قوله تعالى : « وأتمو الحج

٣١٣ ففدية من صيام أو صدقة «
حكم من حلق أو تطيب أو لبس
٣١٤ الخيط لعذر
الظاهر في محل الفدية العموم و
٣١٤ ترجيح مذهب مالك فيه
تحقيق مقدار الصدقة في فدية
الأذى : فائدة
٣١٦ النظر في ما قال الحافظ من وقوع
التحريف في بعض نسخ مسلم
٣١٧ لا تكفي إباحة الإطعام في
الفدية عند محمد
٣١٨ قوله تعالى : « فإذا أمنتم فمن
تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر
من الهدى »
٣١٨ تأويل الآية بالقران أولى لفظاً
ومعنى
٣١٨ إثبات كون دم القران دم شكر
لا جبر
٣١٨ الجواب عن حجة الخصم
لا يجوز ذبح هدى التمتع قبل
يوم النحر
٣١٩ اتفقوا على أن شرط التمتع
الاعتبار في أشهر الحج والحج

وجوب القضاء على المحصر
٣٠٤ بالمرض متفق عليه
إذا لم يجد المحصر هدياً لم يحل حتى
٣٠٥ يجمده فيذبح عنه
ذبح هدى العمرة غير موقت
٣٠٦ انقضاء
اختلفوا في هدى الإحصار في الحج
٣٠٦ الجمهور على إجزاء ذبح الشاة
في الإحصار
٣٠٦ دليل النهى عن حلق الرأس في
الإحصار
٣٠٧ لا يجوز للمحرم حلق رأس غيره
٣٠٨ الذبح مقدم على الحق
اختلفوا في المحصر هل عليه حلق
٣٠٨ أم لا ترجيح ما في الكافي من
مذهب أبي حنيفة ومحمد في الباب
٣٠٩ الاستدلال بالنص على عدم
جواز فسخ الحج بالعمرة
٣٠٩ الجواب عن حجة الخصم
تصحیح حديث بلال بن الحارث
الزنى في فسخ الحج
٣١١ قوله تعالى : « فمن كان منكم
مريضاً أو به أذى من رأسه

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
من عامه	٣٢٠	الجواب عنها	٣٢٦
دليل قول الحنفية : إن على		المراد بالرجوع الفراغ من أعمال	
القارن طوافين وسعين	٣٢٠	الحج دون الرجوع إلى الوطن ،	
إثبات كون القرآن أفضل من		والجواب عن حجة الخصم	٣٢٧
سائر وجوه الإحرام	٣٢١	فائدة التأكيد في قوله : « تلك	
يجب على المحصر عن الحج حجة		عشرة كاملة » والجواب عن	
وعمره قضاء إذا لم يتحلل من		إيراد الخصاص على الشافعي	
إحرامه بالحج بأفعال العمرة	٣٢٢	رحمه الله	٣٢٩
أفراد الحج والعمرة في سفرين		قوله تعالى : « ذلك لمن لم يكن	
أفضل من القرآن والتمتع	٣٢٣	أهله حاضري المسجد الحرام »	٣٢٩
قوله تعالى : « فمن لم يجد فضياف		إجماع أهل التأويل على أن لا متعة	
ثلاثة أيام في الحج وسبعة		لأهل الحرم	٣٢٩
إذا رجعتم »	٣٢٤	ترجيح تفسير « حاضري المسجد	
صيام الثلاثة لا يجوز قبل إحرام		الحرام » بمن هو دون المواقيت	٣٣٠
العمرة إجماعاً ، ويجوز قبل		الاستدلال بإشارة النص على	
إحرام الحج عندنا دون الشافعي	٣٢٤	كون الرجل مقبلاً بإقامة أهله	
ترجيح قول أبي حنيفة في		في بلدة	٣٣١
تأويل الآية والجواب عن حجة		قوله تعالى : « الحج أشهر	
الخصم	٣٢٤	معلومات »	٣٣٢
لو لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر		جواز تقديم إحرام الحج على	
لا يجوز أن يصومها بعده ، لا في		أشهر الحج	٣٣٢
أيام التشريق ولا في غيرها	٣٢٥	أفعال الحج لا تجزئ عنه قبل	
ذكر دلائل الجمهور مع		أشهره	٣٣٢

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الإحرام بالحج قبل أشهره	٣٣٣	تقليد البدنة يقوم مقام التلبية	
خلاف السنة	٣٣٣	ودليله	٣٣٩
تعيين أشهر الحج وترجيح قول		الجواب عن إيراد صاحب	
الحنفية فيه	٣٣٣	التفسير المظهرى على صاحب	
حديث مرفوع قيل : إنه		الهداية	٣٤٠
موضوع ، والحق أنه ضعيف		قوله تعالى : « فلا رث ولا	
غير محتج به	٣٣٥	فسوق ولا جدال فى الحج »	٣٤١
ترجيح كون يوم النحر داخلا		الرث هو الجماع وهو مفسد	
فى أشهر الحج ومعنى قول مالك :		للحج قبل الوقوف إجماعاً ،	
ذو الحجة كله من أشهر الحج	٣٣٥	ويحرم تعاطى دواعيه من غير إفساد	٣٤١
العمرة فى أشهر الحج لا تكره		الفسوق محرمات الإحرام ،	
للآفاق	٣٣٦	وهى ستة أشياء إجماعاً	٣٤٢
دليل كون الإحرام شرطاً للحج		لا يغطى المحرم وجهه والجواب	
لا ركناً له	٣٣٧	عن حجة من قال يجوازه	٣٤٣
الجواب عن إيراد صاحب		اختلفوا فى النكاح للمحرم ،	
التفسير المظهرى على الجمهور		وترجيح قول الحنفية فى الباب	٣٤٤
فى مسألة الباب	٣٣٧	تفسير الجدال فى الحج	٣٤٧
قوله تعالى : « فن فرض فيهن		حكم الاشتباه فى يوم عرفة	٣٤٨
الحج »	٣٣٨	قوله تعالى : « وتزودوا فإن	
دليل آخر على جواز الإحرام		خير الزاد التقوى	٣٤٨
بالحج قبل أشهره	٣٣٨	من شرط استطاعة الحج الزاد	
اختلفوا فى الإحرام ما هو ؟		والراحلة	٣٤٩
وعندنا هو التلبية مع النية	٣٣٨	الجواب عن إيراد الحصاص على	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الصوفية	٣٤٩	من صلى المغرب في وقتها قبل	
قوله تعالى : « ليس عليكم		المزدلفة لم تجز	٣٥٨
جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم »	٣٥٠	أجمع الفقهاء على أن الوقوف	
حكم التجارة في الحج	٣٥٠	يجمع ليس من الأركان	٣٥٨
تأويل قول سعيد بن جبير في		قوله تعالى : « ثم أفيضوا من	
التي عن التجارة في الحج	٣٥٢	حيث أفاض الناس واستغفروا الله »	٣٥٩
تضعيف مذهب أبي مسلم في		تحقيق معنى لفظة ثم في قوله :	
المنع من التجارة في الحج	٣٥٢	« ثم أفيضوا » وأن المراد به	
إذا كان الداعي إلى الحج هو		الإفاضة من عرفات	٣٥٩
التجارة أضر ذلك بالحج	٣٥٢	تحقيق وقت الوقوف بعرفات	٣٦٠
قوله تعالى : « فإذا أفضتم من		الجواب عن قول المظهرى :	
عرفات فاذكروا الله عند المشعر		إن وقوفه ^{عليه} بعد الزوال يدل	
الحرام واذكروه كما هداكم »	٣٥٣	على الأفضلية	٣٦١
الوقوف بمزدلفة واجب وليس		قوله تعالى : « فإذا قضيتم	
بركن	٣٥٣	مناسككم فاذكروا الله كذا ذكركم	
دليل كون الوقوف بمزدلفة		آباءكم أو أشد ذكراً »	٣٦٢
بعد الصبح	٣٥٥	المبيت بمنى والرى بها ليس بركن	
الجواب عن حجة مالك في إيجاب		إجماعاً ، والرى واجب عندنا	٣٦٣
المبيت بمزدلفة	٣٥٥	تأويل قول من قال : شرع الرى	
الفرق بين الوقوف بعرفة و		حفظاً للتكبير	٣٦٣
بمزدلفة	٣٥٦	الجواب عن حجة أحمد ومالك	
يجب تأخير صلوة المغرب إلى		في الباب	٣٦٤
أن نجمع مع العشاء بمزدلفة	٣٥٧	قوله تعالى : « فمن الناس من	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
يقول : ربنا آتانا في الدنيا »	٣٦٦	دليل وجوب تزكية الشهود	
التفسير عن التشبيه بمن لا خلاف له	٣٦٦	والبحث عن أحوالهم	٣٧٢
تفسير الحسنة في الدنيا والآخرة	٣٦٦	يجب استبراء حال من يراد	
الرد على من زعم أن الله تعالى		للقضاء ، والشهادة ، والفتيا ،	
قد مدح طلب الدنيا	٣٦٧	والإمامة ، ونحوها	٣٧٣
قوله تعالى : « واذكروا الله في		قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا	
أيام معدودات ، فمن تعجل في		ادخلوا في السلم كافة - إلى قوله -	
يومين فلا إثم عليه ، ومن		وإلى الله ترجع الأمور »	٣٧٣
تأخر فلا إثم عليه »	٣٦٧	ذم الإحداث في الدين ، وأنه	
الأيام المعدودات هي أيام		ينافي كمال الدخول في الإسلام	٣٧٤
التشريق لإجماعاً	٣٦٧	قوله تعالى : « كتب عليكم	
دليل كون يوم النحر خارجاً من		القتال وهو كره لكم » الآية	٣٧٥
المعدودات	٣٦٨	فرض القتال على الكفاية مرة	
أحكام الرمي في أيام منى	٣٦٩	وعلى الأعيان أخرى	٣٧٥
تحسين حديث ابن عباس في		الكرامة الطبيعية لبعض الأحكام	
جواز الرمي قبل الزوال من		لا تنافي الإيمان	٣٧٦
يوم النفر الآخر	٣٧١	قوله تعالى : « يسئلونك عن	
الجواب عن إيراد المظهرى على		الشهر الحرام قتال فيه قل قتال	
عدم وجوب الترتيب في رمي الجمار	٣٧١	فيه كبير »	٣٧٦
دليل وجوب تكبيرات التشريق		الجواب عن الاستدلال بالآية	
دبر الصلوات	٣٧٢	على تحريم القتال في الأشهر الحرام	٣٧٦
قوله تعالى : « ومن الناس من		تحقيق حكم القتال في الأشهر	
يعجبك قوله في الحيرة الدنيا »	٣٧٢	الحرام ، وتأييد مذهب	

الجمهور فيه	٣٧٧	سائر الأشربة المسكرة ، وهو
الجواب عن إيراد صاحب التفسير		مروى عن الكل أيضاً ٣٨٨
المظهرى على الجمهور في الباب	٣٧٨	قول أبي حنيفة في معنى الخمر هو
قوله تعالى : « ومن يردده منكُم		قول الجمهور الأعظم من الفقهاء ٣٨٩
عن دينه فيمت وهو كافر		دلائل قول أبي حنيفة من
فأولئك حبطت أعمالهم »	٣٨٢	السنة واللغة والآثار ٣٨٩
ذكر هل تحبط الأعمال بنفس		معنى قوله ﷺ : « الخمر من
الردة أو بالموت عليها ؟ وترجيح		خمس أشياء » وقوله : « الخمر
مذهب أبي حنيفة في الباب	٣٨٢	من هاتين الشجرتين » ، ومعنى
من صلى ثم ارتد ثم أسلم يلزمه		قول عمر : « الخمر ما خامر
القضاء في الوقت	٣٨٣	العقل » ٣٩٢
من حج ثم ارتد ثم أسلم يلزمه		تحقيق معنى الميسر لغة وشرعاً ٣٩٣
القضاء	٣٨٣	الخامرة من القمار ٣٩٣
قوله تعالى : « يستلونك عن		رخص في رهان الخيل ٣٩٤
الخمر والميسر قل فيها لائم كبير		اللهو كله حرام وباطل إلا ما
ومنافع للناس : وإلغها أكبر من		استثنى منه ، ورجوع الشافعي
نفعها »	٣٨٤	عن إباحة الشطرنج ٣٩٤
الرد على قول الجصاص : إن		الجواب عن إيراد بعض الملاحدة
هذه الآية قد اقتضت تحريم		من الحكماء على تحريم الخمر مع
الخمر	٣٨٤	ما فيها من المنافع ٣٩٤
تحقيق معنى الخمر شرعاً ولغة .		تفسير منافع الخمر التي أشار
وترجيح قول أبي حنيفة	٣٨٦	إليها القرآن ٣٩٥
ترجيح الإفتاء بقول محمد في		تفصيل مفاسد الخمر ٣٩٥

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
قوله تعالى : « ويستلونك عن اليتامى قل لإصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فأخوانكم »	٣٩٧	الكتايبات	٤٠١
تحقيق معنى اليتيم لغة وعرفاً	٣٩٧	كان ابن عمر واقفاً في حكم نكاح الكتايبات غير قاطع	٤٠٢
جواز خلط الولي مال اليتيم بماله ، وجواز التصرف فيه بيعاً وشراء ومضاربة	٣٩٨	فيهِ بشئ	٤٠٣
دليل جواز الاجتهاد في الأحكام	٣٩٨	إجماع الأمة على إباحة تزويج الكتايبات	٤٠٣
لولي أن يشتري مال اليتيم لنفسه ، أو يبيع له من مال نفسه	٣٩٨	تأويل ما روى عن النبي ﷺ في النهي عن نكاح الكتايبات	٤٠٤
لولي تزويج اليتيم دون الوصي الذي لا نسب بينه وبينه	٣٩٨	تأويل ما روى عن ابن عباس في تحريم الحريات من أهل الكتاب	٤٠٤
لولي تعليم اليتيم وتأديبه وتقويمه ، والاستيجار له على ذلك ومؤاجرته ممن يعلمه الصناعة	٣٩٨	كره أصحابنا تزويج الكتايبات من أهل الحرب من غير تحريم	٤٠٥
لولي أن يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمناكحة	٣٩٩	دليل جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرية	٤٠٥
دليل جواز المناكحة في أزواد	٣٩٩	الجواب عن الاستدلال على اعتبار الولي في النكاح مطلقاً	٤٠٦
قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ، ولأمة مؤمنة خير من مشركة . ولو أعجبكم »	٤٠١	الجواب عن عموم علة التحريم للكتايبات والمشركات جميعاً	٤٠٦
المراد بالمشركات ما عدا		لا يجوز الزنا بنساء أهل الحرب ، وبيان وقوع التصحيف في كلام السيوطي	٤٠٧
		باب الحيض	٤٠٩
		قوله تعالى : « ويستلونك عن	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الحيض قل هو أذى فاهترلوا	٤٠٩	لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم	٤١٩
النساء في الحيض الآية	٤٠٩	مذهب المالكية في وطأ المرأة	٤١٩
تحقيق المراد بالحيض	٤٠٩	في دبرها	٤١٩
تحقيق ما يلزم اجتنابه من الجائز	٤٠٩	تكذيب نافع من روى عنه جواز	٤٢٠
ترجيح قول أبي حنيفة والجمهور	٤١٠	إتيان المرأة في دبرها	٤٢٠
في السباب	٤١٠	لم يرو ذلك عن ابن عمر غير نافع	٤٢٠
تأويل حديث عائشة المخالف	٤١١	ناظر الشافعي محمد بن الحسن	٤٢١
للجمهور	٤١١	الإمام في هذه المسئلة	٤٢١
ظاهر القرآن بلائم قول الجمهور	٤١٢	صح عن ابن عمر تحريم إتيان	٤٢٢
قوله تعالى : « ولا تقربوهن	٤١٣	النساء في أدبارهن	٤٢٢
حتى يطهرن	٤١٣	روى ذلك نافع بعد ما كبر	٤٢٢
دليل تفسير الطهر بانقطاع الدم	٤١٣	وزهد عقله	٤٢٣
والتطهر بالاغتسال	٤١٤	تكذيب مالك من روى عنه	٤٢٣
جمع الحنفية بين القرائين	٤١٤	هذا القول الشنيع	٤٢٦
وجعلها كالآتين	٤١٤	قول ابن عباس في تفسير الآية	٤٢٦
الرد على بن حزم في قوله	٤١٦	هو الفقه والله : فلا يعدل عنه	٤٢٦
بوجوب الجماع بعد كل حيضة	٤١٦	باب الأيمان	٤٢٦
الرد على داود وابن حزم في	٤١٦	قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله	٤٢٦
قولها بكفاية غسل موضع	٤١٦	باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم	٤٢٦
الحيض لحل الإتيان	٤١٦	بما كسبت قلوبكم »	٤٢٦
دليل وجوب الغسل على الجائز	٤١٩	معنى اللغو في اليمين	٤٢٨
بعد انتضاء حيضها	٤١٩	المراد بما كسبت قلوبكم اليمين	٤٢٨
قوله تعالى : « نساءكم حرث		الغموس	٤٢٨

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
آية اليمين ساكنة عما لا قصد فيه أصلاً	٤٢٨	الأشهر	٤٣٧
الرد على صاحب روح المعاني في جعله اللغو عاماً لما لا قصد فيه مرة وللغموس أخرى	٤٣٠	أربعة أشهر	٤٣٧
تفسير مالك للغو كتفسير أبي حنيفة	٤٣٠	دليل صحة الإيلاء من الكافر ،	٤٣٨
لا كفارة في الغموس إجماعاً	٤٣١	والرد على ابن العربي	٤٣٨
لا كفارة في اللغو مطلقاً	٤٣٢	الرد على من قال : لا يقع الإيلاء	٤٣٩
دليل قول الجمهور : إن الغموس لا كفارة فيها	٤٣٣	إلا باليمين بالله وحده	٤٣٩
الجواب عما ذكره الحافظ في الفتح من حجة الشافعي في إيجاب الكفارة في الغموس	٤٣٤	دليل جواز الفئ بالقول إذا	٤٤٠
الرد على ابن حزم في الباب	٤٣٥	إذا تعذر بالفعل	٤٤٠
باب الإيلاء	٤٣٦	الفئ الجماع بالإجماع إذا	٤٤١
قوله تعالى : « للذين يؤولون من نسائهم تربص أربعة أشهر »	٤٣٦	لم يكن عذر	٤٤١
من ترك الوطأ بلا يمين فلا شيء عليه	٤٣٦	طريق الفئ بالقول	٤٤٢
الإيلاء يختص بالزوجات	٤٣٦	الجواب عن قول من قال :	٤٤٢
الإيلاء لا يختص بالغضب	٤٣٦	لا تلزم الكفارة بالفئ	٤٤٢
الرد على من قال : لا إيلاء إلا بالخلف على أكثر من أربعة	٤٣٦	قوله تعالى : « وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم »	٤٤٣
		عزيمة الطلاق هي انقضاء الأربعة أشهر قبل الفئ ، فيقع به تطليقة	٤٤٣
		بائنة	٤٤٣
		حجة من قال : يوقف المولى بعد مضي المدة	٤٤٥
		الجواب عن حجة هؤلاء	٤٤٦
		ترجيح قول أبي حنيفة في معنى	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الآية على قول غيره	٤٤٨	حيث قوى كلام الشافعية	
المعجب من الشيخ ابن العربي		في الباب	٤٦٢
حيث أعرض عن الحجج القوية		الجواب عن اعتبار الاغتسال	
للحنفية وذكر عنهم حجة ضعيفة	٤٤٩	ومضى وقت الصلاة زيادة	
الاستدلال بآية الإيلاء على		على الأقراء	٤٦٢
امتناع جواز الكفارة قبل الحنث		الجواب عن قول الشافعية : إن	
والرد على ابن العربي	٤٤٩	حمل القروء على قرئين وبعض	
باب العدة	٤٥٠	الثالث كحمل قوله : « الحج	
قوله تعالى : « والمطلقات		أشهر معلومات » على شهرين	
يتربصن بأنفسهن »	٤٥٠	وبعض الثالث	٤٦٥
دلائل تأويل القراء بالحيض	٤٥١	الجواب عن إيراد الفخر الرازي	
القراء بمعنى الحيض في لغة النبي ﷺ	٤٥٣	على الحنفية أن حمل القراء على	
الرد على ابن حزم	٤٥٦	الحيض يوجب الزيادة على الثلاثة	٤٦٦
الجواب عن حجة الخصم	٤٥٧	قوله تعالى : « ولا يحل لمن أن	
تصحیح حديث : عدة الأمة		يكتمن ما خلق الله في أرحامهن	
حيضتان	٤٥٨	إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر »	٤٦٧
دليل آخر على أن القراء هو		القول قول المرأة في وجود الحيض	
الحيض	٤٦٠	وعدمه ، وفي سائر ما يتعلق	
دلالة القرآن على أن القراء هو		بالحيض من الأحكام	٤٦٧
الحيض	٤٦١	كل من أوتمن على شيء فالقول	
الرد على من قال : القراء هو		قوله فيه كالمودع والمضارب	
الانتقال من الطهور إلى الحيض	٤٦١	وغيرهما ..	٤٦٨
الرد على صاحب روح المعاني		فرق محمد في رواية النوادر	

- ٤٧٤ عليهن درجة «
 ٤٧٥ يستحب للرجل أن يتزين لزوجته
 ٤٧٥ مما يجب لها عدم العجلة إذا جامع
 ليس على المرأة خدمة زوجها من
 العجن والخبز والطبخ ٤٧٥
 خدمة المرأة لزوجها من واجبات
 الإسلام ٤٧٦
 الجواب عن استدلال بعضهم
 بالآية على التفريق بالإعسار ٤٧٦
 دليل وجوب المهر لها ولو لم يسم
 مهراً أو صرح بنى المهر ٤٧٧
 قوله تعالى : « الطلاق مرتان
 فإمساك بمعروف أو تسريح
 بإحسان » ٤٧٧
 عدد الطلاق ٤٧٧
 السنة في الطلاق التفريق والجمع
 بدعة ٤٧٨
 اختلاف العلماء في طلاق السنة ٤٧٩
 حديث صحيح ضريح في كرامة
 الطلاق ثلاثاً ٤٨٣
 الرد على من قال : سنة الطلاق
 أن لا يطلق إلا واحدة ٤٨٣
 تظاهر الأخبار والآثار وإجماع
- بين قول المرأة : قد حضت
 وبين قول الغلام : قد احتلمت ٤٦٨
 ترجيح ظاهر الرواية على رواية
 النوادر في قبول قول الغلام
 الجارية كليهما : قد بلغت ٤٦٩
 دلالة الآية على أن حكم الحيض
 لا يتعلق بلون الدم ٤٦٩
 حرمة إسقاط الحمل استعجالاً
 للطلاق ٤٧٠
 قوله تعالى : « ويعولن أحق
 بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً » ٤٧٠
 الطلاق الرجعي لا يحرم الوطي ٤٧٠
 تصح الرجعة بالإجماع ولو
 راجعها مضارباً بالرجعة ٤٧٢
 جواز عطف الخالص على العام
 وإرجاع الضمير إلى الخالص
 في ضمن العام ٤٧٢
 إطلاق السلف النسخ عملي
 التخصيص ٤٧٣
 كثيراً ما يطلق السلف النسخ
 على التخصيص ٤٧٤
 قوله تعالى : « ولن مثل الذي
 عليهن بالمعروف ، وللرجال

لا بأس بالخلع في الحيض والطهر الذي مسها فيه ٤٩٧	الأمة على أن من طلق ثلاثاً فإن ذلك لازم له ٤٨٥
لا يقتصر الخلع إلى السلطان ٤٩٧	الجواب عن حديث كون طلاق الثلاث واحدة ٤٨٥
الرد على من قال : لا يحل الخلع حتى يراها تزي ٤٩٨	قوله تعالى : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيموا حدود الله ، فإن خفتم أن لا يقيموا حدود الله » ٤٨٨
عدة المختلعة كمعدة المطلقة ثلاثة قروء ٤٩٩	الرد على من قال بنسخ الخلع ٤٨٩
الجواب عن حجة من قال : إن عدتها حيضة ٥٠٠	هل يجوز للرجل أن يفادها بأكثر مما أعطاهما ؟ ٤٨٩
لطفية : اختلعت من ثابت بن قيس ثلاث من نسائه ٥٠١	قياس غير حال للخلع على حال الخلع فاسد ٤٩١
أول مختلعة في الإسلام ٥٠٢	الخلع تطليقة بائنة ، والرد على من قال : إنه فسخ ٤٩١
ترهيب المرأة من طلب الطلاق من غير سبب ٥٠٢	دلائل كون الخلع طلاقاً لا فسخاً ٤٩٢
قوله تعالى : « تلك حدود الله فلا تعتدوها » ٥٠٤	الجواب عن حجة من قال : الخلع ليس بطلاق المختلعة بلحقها الطلاق ٤٩٣
لا يجوز الخلع من غير شقاق ٥٠٤	الجواب عن إيراد ابن العربي علينا ٤٩٤
لا يجوز الخلع بالزيادة على المهر ٥٠٤	دليل لحوق الطلاق للمختلعة ٤٩٦
أكثر الفقهاء على نفاذ الخلع بلا شقاق أو بجميع ما ساق ٥٠٥	لا يثبت في الخلع رجعة ٤٩٦
قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » ٥٠٥	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
مطلقة الثلاث لا تحمل للأول	٥١١	حلت للأول	٥١١
ما لم يدخل الثاني ، والبحث عما		الذمية المطلقة الثلاث يحلها للأول	
اشتهر عن سعيد بن المسيب	٥٠٥	زوجها الذي إذا وطئها	٥١١
حجة الجمهور حديث العسيلة		النكاح بشرط التحليل فاسد	
وهو حديث مشهور	٥٠٦	عند الجمهور مكروه عندنا	٥١١
تأييد قول الجمهور بالمعقول	٥٠٦	تفصيل أقوال الحنفية في نكاح	
قول سعيد بن المسيب خلاف		التحليل	٥١٢
الإجماع	٥٠٧	الزوج الثاني منه للحرمة مطلقاً	
المراد بالعسيلة الجماع دون		سواء كانت قد حرمت على زوج	
الإنزال	٥٠٧	واحد أو أكثر فإذا دخل بها	
الجواب عن إشكال ذكره		حلت للأولين	٥١٣
ابن العربي في هذا الباب	٥٠٨	الزوج الثاني يهدم الثلاث وما	
إباحتها للزوج الأول غير مقصور		دونها عندنا	٥١٤
على الطلاق فإن الموت وسائر		مسئلة أخذ فيها مشايخ الفقهاء بقول	
الفرق بعد الدخول بمنزلة الطلاق	٥٠٩	شبان الصحابة وشبان الفقهاء	
دليل جواز النكاح بغير ولي	٥٠٩	بقول مشايخ الصحابة	٥١٥
الوطأ بملك اليمين لا يحل فلا بد		حكم الديانة للإناث إذا سمعن من	
أن يكون النكاح الثاني زوجاً	٥١٠	أزواجهن الطلاق الثلاث	٥١٦
لا يحلها الوطأ في غير الفرج	٥١٠	الطلاق والعدة بالنساء دون	
لو وطئها في الحيض والنفاس حلت		الرجال	٥٢٣
للأول ، والجواب عن قول		قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء	
بعض الخنابلة	٥١٠	فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف	
لو تزوجت مملوكاً أو مراهما		أو سرحوهن بمعروف ،	٥٢٥

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الجواب عن استدلال الشافعي أن	٥٢٥	الجواب عن حجة من قال :	٥٣٥
السراح من صريح الطلاق	٥٢٥	لا نكاح إلا بولي	٥٣٥
الجواب عن استدلال من احتج	٥٢٥	لا حجة لهم في الآية	٥٣٦
بالآية على إيجاب الفرقة بين	٥٢٥	المراد بقوله : « بالمعروف » هو	٥٣٧
المعسر وبين امرأته	٥٢٥	الكفارة ، وذلك إجماع من الأمة	٥٣٧
الجواب عن احتجاجه على ذلك	٥٢٦	دلائل أخر من القرآن على أن	٥٣٨
بالسنة	٥٢٦	الولي ليس بشرط في نكاح	٥٣٨
حجة من منع التفريق بالإعسار	٥٢٧	البالغات	٥٣٩
الجواب عن احتجاج الحافظ	٥٢٨	الجواب عن حجج الخصوم	٥٣٩
للجمهور	٥٢٨	تأييد ابن رشد للحنفية في هذا الباب	٥٤٠
قوله تعالى : « ولا تتخذوا	٥٢٨	دلائل اعتبار الكفاءة في تزويج	٥٤٠
آيات الله هزواً »	٥٢٨	النساء ، والجواب عن حجج	٥٤٢
دليل وقوع الطلاق هازلاً ولاعباً	٥٢٨	أهل الظاهر	٥٤٢
طلاق المكره واقع	٥٣٠	إذا نقصت المرأة من مهر مثلها	٥٤٦
الجواب عن آثار الصحابة في	٥٣١	فلأولياء أن يفرقوا بينهما	٥٤٦
عدم وقوع طلاق المكره	٥٣٢	قوله تعالى : « والوالدات	٥٤٧
حجة من قال بوقوع طلاقه	٥٣٢	يرضعن أولادهن حولين	٥٤٧
تقوية حديث « لا قيلولة في	٥٣٢	كاملين لمن أَرَادَ أن يتم الرضاعة »	٥٤٧
الطلاق »	٥٣٢	لا تستحق الأم نفقة الرضاع	٥٤٧
قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء	٥٣٥	مع بقاء الزوجية	٥٤٧
فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن	٥٣٥	الأم أحق برضاع ولدها في	٥٤٧
ينكحن أزواجهن إذا تراضوا	٥٣٥	الحولين : ليس للأب أن	٥٤٧
بينهم بالمعروف »	٥٣٥	يسترضع غيرها إذا رضيت	٥٤٧

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
نفقة الرضاع على الأب وحده	٥٤٧	بقوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة »	٥٥٥
غير مشارك فيها		المقتى به في المذهب هو قولها ،	٥٥٥
كذلك حكم سائر ما يلزم الأب من نفقة الأولاد	٥٤٨	وهو قول الجمهور	٥٥٥
من نفقة الأولاد		إذا أبت الأم الرضاع يجبر الأب	٥٥٦
الواجب من النفقة هو على حال الرجل	٥٤٨	أن يحضر الظئر عندها	٥٥٦
النفقة على مقدار الكفاية		الأم أحق بحضانة الولد من الأب	٥٥٦
مع اعتبار حال الزوج	٥٤٨	ذوات الرحم المحرم أولى بحضانة الولد من العصباء	٥٥٧
جواز استيعار الظئر بطعامها وكسوتها	٥٤٨	المطلقة أحق بحضانة ولدها	٥٥٧
اختلاف العلماء في مدة الرضاع	٥٤٩	ما لم تتزوج	٥٥٨
دلائل الجمهور مع الجواب عنها	٥٤٩	الجواب عن قول الشافعي :	٥٥٨
حجة أبي حنيفة على أن مدة الرضاع ثلاثون شهراً	٥٥٠	يغير الغلام	٥٥٨
الجواب عن احتجاج الجمهور		صح عن الصحابة أنهم لم يغيروا الغلام	٥٥٩
يقوله تعالى : « حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة »	٥٥١	الجواب عن حديث رافع بن سنان في الباب وهو حجة للشافعي	٥٦٠
أقوال السلف في مدة الرضاع	٥٥٢	رحمه الله	
تأييد قول أبي حنيفة بالنظر		إذا امتنعت الأم عن الإرضاع والأب لا يتضرر فلا تجبر	٥٦١
حاصل قول أبي حنيفة رحمه الله ومحصوله	٥٥٤	النسب إلى الآباء	٥٦١
الجواب عن احتجاج الجمهور		للأب حق التملك في مال ولده	٥٦٢

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
نفقة الأب على الابن وحده	٥٦٢	قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويلدرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً »	٥٧٤
لا يشارك فيها	٥٦٢	باب عدة المتوفى عنها زوجها	٥٧٤
يجب الإرضاع على الأم ديانة	٥٦٢	الجواب عن قول من قال بأبعد	٥٧٥
لا قضاء	٥٦٢	الأجلين	٥٧٥
إذا كان لبن الأم يضر بالولد	٥٦٣	حكم الطيب والزينة في العدة	٥٧٥
فلأب أن يسترضع غيرها	٥٦٣	الجواب عن حديث أسماء في	٥٧٦
اتفاق العلماء على بطلان رضاع	٥٦٤	عدة الوفاة	٥٧٦
الكبير	٥٦٦	لا سبيل إلى خروج المعتدة	٥٧٧
الظاهر رجوع عائشة عن قولها	٥٦٦	من بيتها	٥٧٧
برضاع الكبير	٥٦٦	يجوز لمعتدة الوفاة الخروج	٥٧٨
الرد على ابن تيمية ومن وافقه	٥٦٦	بالنهار للتصرف	٥٧٨
الجواب عن إشكال يرد على حديث	٥٦٧	تعتد الأمة المتوفى عنها زوجها	٥٧٨
سهلة في إرضاعها سالماً وهو كبير	٥٦٧	نصف عدة الحرة لإجماعاً	٥٧٨
قوله تعالى : « وعلى الوارث	٥٦٧	الحكمة في جعل عدة الوفاة	٥٧٨
مثل ذلك »	٥٦٧	أربعة أشهر وعشراً	٥٧٨
مذهب الحنفية في ذلك هو	٥٦٧	عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها	٥٧٩
مذهب جمهور السلف	٥٦٧	عدة الحرة ثلاث حيض	٥٧٩
الجواب عن تأويل الشافعية في	٥٦٧	وجوب الإحداد على المتوفى عنها	٥٨٠
الآية	٥٦٧	زوجها في عدتها	٥٨٠
اختلاف السلف فيمن تلزمه	٥٧١	لا إحداد على الكافرة ،	٥٨١
نفقة الصغير	٥٧٢	ولا على الصغيرة	٥٨١
تأييد قول أبي حنيفة بآيات أخرى	٥٧٢		
حكم الإجارة على النفقة والكسوة	٥٧٤		

« لا تخرجوهن من بيتي »	إذا مات الزوج ولم تعلم المرأة
ولا يخرجن » بالملقة الرجعية ٥٨٧	بذلك تنقض عدتها عند الجماعة ٥٨١
الرد على ابن حزم في قوله : إن	الجواب عن حديث علي : إن
سنة رسول الله ﷺ بيد فاطمة	العدة من يوم علمت ٥٨١
بنت قيس في هذا الباب دون عمر ٥٨٧	تقرير الاستدلال بالنص على أن
الاحتجاج بالسنة على أن المتوفى	المتوفى عنها زوجها لا يخرج
عنها زوجها لا تنتقل من بيتها ٥٨٩	من بيتها ٥٨٢
الرد على ابن حزم في تضعيفه	الجواب عن قول من قال بأبعد
حديث فريسة بنت مالك ٥٩٠	الأجلين في عدة الحامل المتوفى
في حديث فريسة جواز	عنها زوجها ٥٨٣
الخروج نهراً ٥٩١	الرد على من قال : إن عدة الحرة
قوله تعالى : « ولا جناح عليكم	والأمة في الوفاة سواء ٥٨٤
فيما عرضتم به من خطبة النساء » ٥٩١	تفصيل الأقوال في عدة المتوفى
جواز التعريض بالخطبة في العدة ٥٩١	عنها زوجها إذا لم تعلم بموته و
وكيفيتها ليس كل ذريعة محظوراً ٥٩٣	تأييد قول الجمهور ٥٨٤
التعريض بالقذف لا يوجب الحد ٥٩٣	حكم الاعتداد بالشهور إذا
الجواب عن النقض الوارد على	وجبت العدة مع رؤية الهلال أو
الاستدلال ٥٩٣	في بعض الشهر ٥٨٥
دليل السنة على أن التعريض	حجة من يعتبر الأهلة ملطفاً ٥٨٦
بالقذف لا يوجب الحد ٥٩٤	لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها
يجوز إضمار قصد النكاح بعد	زوجها عن بيتها ٥٨٦
انقضاء العدة ٥٩٥	الرد على ابن حزم ومن وافقه
دليل جواز التوصل إلى استباحة	في تخصيصه قوله تعالى :

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الأشياء من الوجوه المباحة	٥٩٦	للمدخل بها	٦٠٢
حكم من تزوج امرأة في عدتها	٥٩٦	حجج المخالف والجواب عنها	٦٠٣
من غيره	٥٩٦	يجوز النكاح بغير تسمية المهر	٦٠٤
الرد على من قال بتحريمها عليه	٥٩٧	وبشرط نفيه	٦٠٤
أبدأ	٥٩٧	يعتبر في المتعة حال الرجل	٦٠٤
لا نجد في الأصول وطأ يوجب	٥٩٧	والمرأة جميعاً	٦٠٤
تحريم الموطوءة	٥٩٧	لا يتجاوز بالمتعة نصف مهر مثلها	٦٠٥
تقرير الاستدلال على أن النكاح	٥٩٧	ليس للمتعة مقدار معلوم	٦٠٥
في العدة لا يوجب الحد مع العلم	٥٩٧	وهي على قدر المعتاد	٦٠٥
بالتحريم ، والنظر فيه	٥٩٧	متع النبي ﷺ امرأة بثوبين	٦٠٧
اختلاف الفقهاء في العدة إذا	٥٩٨	دليل استحباب المتعة للمدخل بها	٦٠٧
وجبت من رجلين	٥٩٨	قوله تعالى : « وإن طلقتموهن	٦٠٧
قوله تعالى : « لا جناح عليكم	٦٠٠	من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم	٦٠٧
إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو	٦٠٠	لهن فريضة فنصف ما فرضتم »	٦٠٧
تفرضوا لهن فريضة »	٦٠٠	إذا طلقتم قبل الدخول وقد	٦٠٧
باب متعة الطلاق	٦٠٠	فرض لها المهر بعد العقد فلها	٦٠٧
للرجل أن يطلق امرأته قبل	٦٠٠	مهر مثلها	٦٠٧
الدخول بها في الحيض	٦٠٠	إذا مات الزوج قبل الدخول	٦٠٨
اختلاف الفقهاء في وجوب	٦٠١	والفرض للمرأة مهر مثلها	٦٠٨
المتعة ، وترجيح قول الأحناف	٦٠١	والميراث	٦٠٨
الجواب عن حجة من قال	٦٠١	الجواب عن حجة المالكية في الباب	٦٠٩
باستحباب المتعة مطلقاً	٦٠١	يجب نصف الصداق بالخلوة	٦١١
دليل عدم وجوب المتعة	٦١١	وإن لم يدخل بها	٦١١

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الجواب عن حجة الشافعي رحمه الله	٦١١	طلعت قبل الدخول فعلها رد	
تأييد الحنفية والجمهور بدلائل السنة	٦١١	نصف الصداق لا نصف المتاع	
الجواب عن قول الشافعي رحمه الله : إن ما ذهب إليه	٦١٣	خلافاً للمالك	٦٢٠
ظاهر الكتاب	٦١٤	قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى »	٦٢٠
قال القراء : الإفضاء الخلوة	٦١٥	تحقيق الوسطى من الصلوات ،	
دخل بها أو لم يدخل	٦١٧	وترجيح قول الأحناف	٦٢٠
الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج دون الولي	٦١٧	الرد على من تكلم في حديث على رضي الله عنه في الباب	٦٢١
الرد على المالكية في قولهم : إنه هو الولي	٦١٧	الجواب عن ترجيح من رجح أنها الظاهر	٦٢٢
إذا كان اللفظ محتملاً للمعاني	٦١٧	الجواب عن قراءة « وصلوة العصر »	٦٢٥
رجب حمله على موافقة الأصول	٦١٧	الرد على من رد بهذه الآية على أبي حنيفة قوله : إن الوتر واجب	٦٢٧
الرد على بعض المالكية كابن العربي ومن وافقه	٦١٧	وجوب السكوت عن كلام الناس في الصلوة وفسادها به	٦٢٧
الجواب عن قول ابن العربي : إن هذه الآية حجة في صحة هبة المشاع	٦١٨	الرد على من فسر قوله قانتين بالقنوت في الفجر	٦٢٨
الرد على من أبطل عفو البكر عن نصف الصداق بعد الطلاق	٦١٩	وجه التفريق بين سلام السامي والعامد	٦٢٩
إذا اشترت المرأة بالمهر متاعاً ثم		الرد على ابن العربي في قوله : السهو لا يدخل تحت التكليف	٦٢٩

٦٣٧	يقرض الله قرضاً لأحسناً	لا يجوز الصلوة ماشياً طالباً كان	٦٣٠	كان أو مطلوباً
	معنى قول أبي حنيفة : لا يجوز	القتال يفسد الصلوة ، وفيه		
٦٣٨	التصدق بالعرض ، والرد على	الرد على ابن العربي	٦٣١	
	ابن العربي	وجوب القيام في الصلوة	٦٣١	
	قوله تعالى : « فن شرب منه	يجب أن يكون أفعال الصلوة طاعة	٦٣١	
	فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه	يسقط وجوب القيام والركوع		
٦٣٩	مني إلا من اغترف غرفة بيده »	والسجود في الخوف ، وكذا		
	الشرب من النهر هو الكرع فيه ،	استقبال القبلة	٦٣٢	
٦٣٩	ولا يحنث بالآ غراف	وجه ذكر المحافظة على الصلوات		
	الجواب عن إيراد ابن العربي على	في أثناء مسائل النكاح والطلاق	٦٣٣	
٦٣٩	الحنفية في الباب	قوله تعالى : « ألم تر إلى الذين		
	قوله تعالى : « لا إكراه في	خرجوا من ديارهم وهم ألوف		
٦٤٠	أو الدين »	حذر الموت »	٦٣٤	
	المشرك من العرب لو تهود	ميتة العقوبة بعدها حياة ، وميتة		
٦٤٠	أو تنصر لم يجبر على الإسلام	الأجل لا حياة بعدها في الدنيا	٦٣٦	
	الجواب عن إيراد الجصاص	قوله تعالى : « إن الله قد بعث		
٦٤٠	على الشافعي	لكم طالوت ملكاً ، قالوا : أئني		
	الجواب عن إكراه مشركي	يكون له الملك علينا ؟ »	٣٣٦	
	العرب على الإسلام فإنه لا يقبل	ليست الإمامة وراثية ، وإنما هي		
٦٤١	منهم إلا الإسلام أو السيف	بالعلم والقوة لا بالنسب	٦٣٦	
	المكروه على الإسلام يكون مسلماً في	لا بد لقتال أعداء الله من إمام	٦٣٧	
٦٤٢	الظاهر إلا أنه لا يقتل بالارتداد	قوله تعالى : « من ذا الذي		
	قوله تعالى : « ألم تر إلى الذي			

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
حاج إبراهيم في ربه أن آتاه	٦٤٩	وفعل الصلوة ، وتعليم القرآن	٦٤٩
الله الملك	٦٤٢	قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا	
معنى إيتاء الله الملك للكافر	٦٤٢	أنفقوا من طيبات ما كسبتم وبما	
الرد على الملحد المشرق حيث		أخرجكم من الأرض »	٦٥٠
جعل الملك مطلقاً علامة القبول		تقسيم المكاسب	٦٥٠
عند الله	٦٤٣	تقسيم المكاتب	٦٥٠
ليس في مناظرة إبراهيم انتقال من		وجوب الصدقة في سائر الأموال	
حجة إلى حجة	٦٤٦	حتى يقوم دليل النذب	٦٥٠
وجه عجز الكافر عن القول		وجوب العشر في قليل ما تخرجه	
بأنه يأتي بالشمس من المشرق	٦٤٧	الأرض وكثيره	٦٥١
جواز الحاجة في الدين بحجج		الجواب عن إيراد ابن العربي على	
العقول	٦٤٨	أبي حنيفة في المسئلة	٦٥١
أنبياء الله لم يصفوه بصفة توجب		إذا ورد حديثان عام وخاص	
التشبيه ، وإنما استدلوا عليه بأفعاله	٦٤٨	ولم يعلم التاريخ يجعل العام متأخراً	٦٥١
قوله تعالى : « قال : ليث يوماً		جواز اقتضاء الردى عن الجيد	
أو بعض يوم ، قال : بالي ليث		في سائر الديون ، وكذا على	
مائة عام »	٦٤٨	العكس بالرصاص	٦٥٢
الخالف على ما في بطنه ليس		جواز بيع الفضة الجيدة بالردية	
بكاذب	٦٤٨	وزناً بوزن	٦٥٢
قوله تعالى : « الذين ينفقون ،		حكم أداء الردى عن الجيد في	
أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون		الصدقة الواجبة	٦٥٢
ما أنفقوا مناً ولا أذى »	٦٤٩	تحقيق معنى الخيثة لغة وشرعاً	٦٥٣
لا يجوز الاستيجار على الحج ،		قوله تعالى : « إن تبدوا	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الصدقات فتنها هي «	٦٥٣	دليل أن المسكن والأثاث والفرس	
تحقيق حكم إظهار الصدقة وإخفائها	٦٥٣	والخادم لا يمنع إعطاء الزكاة ٦٥٩	
الرد على من قال بجواز إعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الإمام	٦٥٤	مقدار ما يصير به الرجل غنياً ٦٦٠	
الصدقة إنما تستحق بالفقر	٦٥٥	محرم الصدقة عليه ٦٦٠	
قوله تعالى : « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء »	٦٥٥	المقدار الذي يحرم المسئلة ٦٦٠	
كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام يجوز إعطاءها أهل الذمة	٦٥٧	جواز الاستدلال بالسياء و	
لا يجوز دفع الصدقة الواجبة إلى الكفار عند أبي يوسف مطلقاً ، وهو المفتى به	٦٥٧	الأمانة عند فقد الحجج ٦٦١	
قوله تعالى : « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله »	٦٥٨	اتقوا فراسة المؤمن ٦٦٢	
الصدقات للفقراء	٦٥٨	قال الله تعالى : « الذي يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » ٦٦٢	
طلب العلم لا يجتمع مع التسبب للمعيشة	٦٥٨	كانت الجاهلية تعرف الربا وتفعله ٦٦٣	
جواز نقل الصدقات من بلد إلى غيره لطلبة العلوم الدينية	٦٥٩	إنما أشكلت آية الربا لأنه ^{عليه السلام} وألقى إليهم وجوه الربا المحرمة ٦٦٤	
يجوز إعطاء الزكاة للصحيح الجسم	٦٥٩	زيادة على ما عندهم الربا الذي كانت العرب تعرفه ٦٦٤	
		وتفعله إنما كان في القرض ٦٦٦	
		المعاني التي يطلق عليها الربا شريعاً ٦٦٦	
		رجع ابن عباس رضي الله عنه عن قوله في الصرف ٦٦٧	
		الرد على من قال باختصاص الربا بالبيع فقط ٦٦٧	
		أبواب الربا الشرعي ٦٦٨	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
حرمة شرى ما باع بأقل مما باع	٦٦٨	من الربا ما لم يكن مقبوضاً ،	٦٧٣
به قبل قبض الثمن	٦٦٩	لا ما كان منه مقبوضاً	٦٧٣
حرمة بيع الدين بالدين	٦٦٩	إذا طرأ على عقد البيع قبل القبض	٦٧٣
حرمة الوضع عن شئ من الدين	٦٧٠	ما يوجب تحريره أبطله ، ولا يبطله	٦٧٣
بشرط التعجيل	٦٧٠	إذا طرأ بعض القبض	٦٧٣
حقيقة ربا الجاهلية الذى أبطله	٦٧٠	قبض المبيع من تمام البيع وسقوط	٦٧٤
الله تعالى أن يؤخذ للأجل عوض	٦٧٠	القبض يوجب بطلان العقد	٦٧٤
لو قال للخياط : إن خطته اليوم	٦٧٠	لا يتعرض الإمام للعقود الفاسدة	٦٧٤
فلك درهم . وإن غداً فنصف	٦٧٠	الواقعة فى دار الحرب قبل	٦٧٤
درهم بطل الشرط الثانى	٦٧١	ظهوره عليها	٦٧٤
الرد على من قال : إن تحرير	٦٧١	الجواب عن استدلال الشيخ بالآية	٦٧٤
التفاضل مقصور على الأصناف	٦٧١	على حرمة الربا فى دار الحرب	٦٧٤
الستة	٦٧١	أكل الربا ليس بكافر إذا	٦٧٦
لا عبرة بخلاف أهل الظاهر	٦٧١	اعتقد تحريره	٦٧٦
لا يصح الأجل فى القرض	٦٧١	كان قتال مانعى الزكوة لأجل	٦٧٦
الجواب عن احتجاج المخالف	٦٧٢	كفرهم ومنع الزكوة جميعاً	٦٧٦
على كون الأكل علة للربا	٦٧٢	لا يؤذن لأهل الذمة فى الإرباء	٦٧٨
قوله تعالى : « أحل الله البيع	٦٧٢	فى بلاد الإسلام	٦٧٨
وحرم الربوا »	٦٧٢	لصاحب الدين حق المطالبة على	٦٧٩
دليل جواز البيع الموقوف	٦٧٢	المدين ، وجواز أخذ رأس ماله	٦٧٩
جواز بيع ما لم يره ولا يبطل البيع	٦٧٣	منه بغير رضاه	٦٧٩
بالا فتراق قبل القبض فى الأعيان	٦٧٣	الغريم متى امتنع من الأداء مع	٦٧٩
إذا ظهر الإمام على الدار أبطل		الإمكان كان ظالماً مستحق	٦٧٩

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
المقوبة وهي الحبس	٦٧٩	على العلماء بيان النوافل كما عليهم	
اختلاف الفقهاء في حبس المديون	٦٨٠	بيان القروض	٦٨٨
اختلاف العلماء في جواز ملازمة		معرفة كتابة الوثائق والشروط	
المديون بعد ثبوت إعساره	٦٨١	فرض على الكفاية	٦٨٨
الجواب عن حجة من أنكر لزوم	٦٨١	يجوز أخذ الأجرة على كتابة	
الرد على من قال بموآجرة المعسر		الوثائق لإجاءاً	٦٨٨
واستيفاء الدين من أجرته	٦٨٢	المراً يؤخذ بإقراره	٦٨٩
جواز التأجيل في الديون الحالية	٦٨٢	القول قول المقر بالدين	٦٨٩
الصدقة أفضل من القرض	٦٨٣	ليس القول قول المطلوب	
العفو عن الدين لا يجرى مجرى		في الأجل	٦٨٩
الزكاة وإنما يسقط زكاة		قوله تعالى : « فإن كان الذي	
المبرأ منه فقط	٦٨٣	عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو	
قوله تعالى : « يأياها الذين آمنوا		لا يستطيع أن يمل هو فليملل	
إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى		ولي به بالعدل »	٦٩٠
فاكتبوه »	٦٨٤	إبطال حجر السفية	٦٩١
أمر الكتابة والإشهاد في المداينة		إبطال الحجر بدليل السنة	٦٩١
والبيع أمر إرشاد وندب	٦٨٤	إبطال الحجر بالنظر	٦٩٣
الرد على من احتج بالآية على		الجواب عن حجة مثني الحجر	٦٩٣
جواز تأجيل القرض	٦٨٦	أقوال الفقهاء في مسئلة الحجر	
يجوز شهادة النساء في النكاح		السفيه	٦٩٥
وغيره من غير الأموال	٦٨٧	الرد على من فسر الرشد بجواز	
يجب مراعاة العدل في كتابة		الشهادة	٦٩٦
الوثائق	٦٨٧	الإيمان شرط في الشهادة	

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
المسلمين	٦٩٦	الجواب عن قول الشافعي رحمه الله : لا تجوز شهادة النساء في غير الأموال	٧٠٤
يجب كون الشهود أحراراً	٦٩٦	لا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة :	٧٠٤
لا دليل على بطلان شهادة الكفار بعضهم على بعض	٦٩٧	لا يجوز القضاء بشاهد مع يمين المدعى	٧٠٥
الجواب عن حجة من أجاز شهادة العبيد	٦٩٨	الجواب عن إيراد المالكية على الحنفية في الباب	٧٠٥
الرد على المالكية في قولهم يجوز شهادة الأعمى	٦٩٩	الاحتجاج بالنص على بطلان الاحتجاج بالأعمى	٦٩٩
الاحتجاج بالنص على بطلان شهادة الأعمى	٦٩٩	الاحتجاج على ذلك بالسنة	٦٩٩
الاحتجاج على ذلك بالسنة الفرق بين شهادة الأعمى وبين جواز إقدامه على وطأ امرأته بمعرفة صوتها	٧٠٠	ذكر أقوال العلماء في شهادة الأعمى	٧٠٠
حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء	٧٠١	يجوز شهادة الأعمى في النسب والنكاح إذا تواتر الخبر عنده	٧٠١
يجوز شهادة الأعمى في النسب والنكاح إذا تواتر الخبر عنده	٧٠١	يجوز شهادة البدوي على القروي	٧٠٢
يجوز شهادة البدوي على القروي	٧٠٢	تأويل حديث أبي هريرة في الباب	٧٠٢
تأويل حديث أبي هريرة في الباب	٧٠٢	دليل جواز شهادة النساء في النكاح والطلاق ونحوهما	٧٠٣
دليل جواز شهادة النساء في النكاح والطلاق ونحوهما	٧٠٣	الجواب عن إيراد ابن العربي على أبي حنيفة حيث لم يشترط عدالة الشهود في صحة النكاح	٧١٣

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الرد على مالك رحمه الله في قوله يجوز شهادة الصبيان في الجراح بينهم	٧١٤	تقبل شهادة الشاهد بعد قوله : ليس عندى شهادة	٧٢٠
بطلان شهادة الشاهد لوالده وولده	٧١٥	تحمل الشهادة وأدائها فرض على الكفاية إذا لم يتعين لها	٧٢٠
بطلان شهادة أحد الزوجين للآخر	٧١٥	لا يندب الإشهاد في بيع الزرار	٧٢١
بطلان شهادة الأجير الخالص لمستأجره	٧١٦	اليسيرة وشراؤه	٧٢١
بناء أمر الشهادة على ثلاثة أشياء : العدالة ، ونفى التهمة ، والتيقظ	٧١٧	إنما يندب الإشهاد على بيع	٧٢١
ترد شهادة من ظهرت منه خنف أو مجانة	٧١٧	يغشى فيها التجاحد	٧٢١
معنى المروءة المعتبرة في الشهادة	٧١٨	دليل كون الإشهاد في البيوع	٧٢١
دليل إعجاز القرآن وكونه من عند الله	٧١٨	مندوباً إليه لا واجباً	٧٢٢
جواز اجتهد الرأي في الأحكام لإبطال القول بامام معصوم في كل زمان	٧١٩	مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق	٧٢٣
دليل قبول أخبار الآحاد في الأحكام	٧٢٠	قوله تعالى : « وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة »	٧٢٣
لا يجوز الشهادة بمعرفة الخط ما لم يذكرها	٧٢٠	يجوز الرهن في الحجر لإجماعاً	٧٢٣
		لا حكم للرهن إلا بالقبض	٧٢٣
		يجوز الرهن بوضعه على يدي عدل لا يجوز رهن المشاع ، وبيان الفرق بينه وبين البيع	٧٢٤
		الفرق بين رهن المشاع وهبته	٧٢٤
		فيما لا يقسم	٧٢٥
		بطلان رهن الدين والجواب	٧٢٥
		عن قياس المالكية	٧٢٥

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
جواز هبة الدين ممن هو عليه	٧٢٦	به ، والجواب عنها	٧٣٥
عليه لكونه بمعنى الإسقاط	٧٢٦	الرد على صاحب عون المعبود ؛	
الرد على المالكية في قولهم : الرهن	٧٢٦	والجواب عن إيرادته على الجمهور	٧٣٦
قائم مقام الشاهد	٧٢٦	وجه ترك الجنبية العمل بمحدث	
القول قول الراهن في قدر الدين		المصراة	٧٣٧
لا قول المرتهن ، والرد على		بيان ما اشتملت عليه آية الدين	
المالكية في ذلك	٧٢٦	صلاح الدنيا والدن	٧٣٧
ليس الرهن بأمانة بل هو مضمون	٧٢٨	إنما نهي الله عن هذه الأمور	
الجواب عن احتجاج الشافعي		إنما نهي الله عن هذه الأمور	
بمرسل سعيد بن المسيب على كون		لنفي الاختلاف والعداوة	٧٣٨
الرهن أمانة	٧٢٨	يجب المحافظة في مراعاة المال	٧٣٨
الاحتجاج بالسنة على كون		قوله تعالى : « وإن تبدوا ما في	
الرهن مضموناً بما فيه	٧٣٠	أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »	٧٣٩
أجمع الصحابة على أن الرهن		بيان معنى النسخ عند المتقدمين	٧٣٩
مضمون ، فالقول بالأمانة		تفصيل ما يؤخذ من حديث	
خرق للإجماع	٧٣٢	النفس وما لا يؤخذ به	٧٣٩
الرهن لا تفسده الشروط الفاسدة	٧٣٣	الرد على من أنكر النسخ في هذه	
عقود التملكيات لا تعلق على		الآيات وتقرير معنى النسخ	٧٤٠
الأخطار	٧٣٣	الجواب عما أورد على تقرير النسخ	٧٤٠
تعليق الطلاق والعناق على		اتفقت الأمة على سقوط التكليف	
الخططر	٧٣٤	عمن لا يقدر على الفعل	٧٤١
بطلان إجارة الرهن والا نفع به	٧٣٤	الرد على الجبرية	٧٤١
حجة من أجاز إجارتته والا نفع		لا يجب الصوم على المريض	

الرد على مالك في قوله : من أدى دين غيره بغير أمره فله	٧٤٢	والشيخ الكبير الذي يشق عليه قوله تعالى : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا »	٧٤٢
أن يرجع به عليه	٧٤٤	حكم النسيان مرفوع في الآثام	٧٤٢
الرد على من أنكر أن يكون ثواب عمل عامل لغيره	٤٤٧	دون الأحكام كالخطأ	٧٤٢
الجواب عن احتجاج المالكية بالآية على وجوب القصاص		يجب القضاء إجماعاً على من نسي فرضاً من الفروض	٧٤٢
على شريك الأب	٧٤٤	المتكلم في الصلوة ناسياً بمنزلة العامد	٧٤٢
يرجح ما فيه التخفيف على ما فيه التشديد من الاجتهاديات	٧٤٥	الرد على من زعم أن الخطأ والنسيان لغو في الأحكام	٧٤٣
فضائل أواخر البقرة ، وخاتمة المجلد الأول من الكتاب	٧٤٥	الاستدلال بالنص على نفي الحجر	٧٤٤

تمت بالخير

فهرس المجلد الاول

على

ترتيب الابواب النقية

٥٧٠	مباحث النسخ	١١	كتاب الأصول
٥٩	أنواع النسخ	١١	الإيمان ليس بالإقرار بدون الاعتقاد
٦٦	عصمة الأنبياء عليهم السلام	١١	تحقيق أن الكفار مخاطبون بالفروع أم لا
	دليل عصمة الأنبياء عن	١٤	الأصل في الأشياء الإباحة
٦٧	الكبائر قبل النبوة		تحقيق الخلاف بين الحنفية والشافعية
	تقرير الاستلال بالآية على صحة	١٤	في أن الأصل هو الإباحة أو الحظر
٧٦	الإجماع	١٨	تحقيق حكم السجود لغیر الله
	لا يعتد بأهل الزيغ في الإجماع كما		الجواب عن نسخ ما ورد في الكتاب
٧٥	لا يعتد بهم في الشهادة	٢٣	في سجود التحية بأخبار الآحاد
	دليل جواز الاجتهاد في الأحكام		إجماع الأمة على حرمة سجود
٨٠	المواد	٢٥	التحية :
٨٢	دليل قبول خبر الواحد في الديانات	٢٥	لا عبرة بقول الصوفية في الباب
٨٣	جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ	٢٦	هل يجوز تبديل ألفاظ النص .
	الجواب عن قبول الأنصار خبر	٢٨	تحقيق رواية الحديث بالمعنى :
٨٢	الواحد في رفع القطعي	٣٠	الاحتجاج بشرع من قبلنا
٩٠	دليل كون الأمر على الفور		الأمر المطلق وأحكامه ،
	تعجيل الطاعات أفضل من	٣٢	وجواز النسخ قبل العمل
٨٩	تأخيرها	٣٦	تحقيق تمنى الموت
	جنون الكافر لا يسقط عنه	٣٩	الفرق بين السحر والمعجزة :
	أحكام الكفر من اللعن والبراءة	٤٤	تحقيق تأثر الأنبياء بالسحر
٩٩	منه كونه		الجواب عن إيراد الجصاص على
	الرد على من استدلل بالآية على	٤٥	حديث تأثر النبي ﷺ بالسحر
١٠٥	ذم التقليد مطلقاً	٤٩	حكمة إزال الملكين لتعليم السحر
١٠٥	الرزق أعم من الحلال والحرام	٥٣	تحقيق خبر هاروت وماروت

- جواز عطف الخاص على العام
 وإرجاع الضمير إلى الخاص
 في ضمن العام ٤٧٢
 إطلاق السلف النسخ على
 التخصيص ٤٧٣
 كثيراً ما يطلق السلف النسخ
 على التخصيص ٤٧٤
 ليس كل ذريعة محظوراً ٥٩٣
 لا نجد في الأصول وطاً يوجب
 تحريم الموطوءة ٥٩٧
 إذا كان اللفظ عتقاً للمعاني
 وجب حمله على موافقة الأصول ٦١٧
 الرد على ابن العربي في قوله :
 السهو لا يدخل تحت التكليف ٦٢٩
 ليست الإمامة وراثية ، وإنما هي
 بالعلم والقوة لا بالنسب ٦٣٦
 جواز المحاجة في الدين بحجج
 العقول ٦٤٨
 أنبياء الله لم يصفوه بصفة توجب
 التشبيه ، وإنما استدلوا عليه بأفعاله ٦٤٨
 إذا ورد حديثان عام وخاص
 ولم يعلم التاريخ يجعل العام متأخراً ٦٥١
 جواز الاستدلال بالسبأ و
 الأمانة عند فقد الحجج ٦٦١

- مغنى قول أبي حنيفة : العام
 المتفق على قبوله قاض على الخاص
 فيه : أى إذا لم يكن الخاص
 معتزلاً بعموم نص الكتاب ١١١
 رخصة المضطر حقيقية أو مجازية ١٢٨
 دليل جواز الاجتهاد بالرأى ١٦٢
 لا حظ للنظر مع الأثر ١٦٦
 متى روى عن النبي ﷺ خبران
 متضادان وأمكن استعمالها
 استعمالهما ولم يبلغ أحدهما ١٦٨
 لا يؤخذ بخبر الواحد فيما نعم به
 البلوى ٢٠٦
 الرد على قول داود : الإجماع
 لا يحكى ٢٣١
 كل ما بضر بالإنسان ويجهده
 فإنه غير مكلف به ٢٣٧
 دليل جواز نسخ السنة بالكتاب ٢٤٠
 التنبيه على خطأ الظاهرية في
 الاستدلال بالعموم ٢٧٤
 ذم الإحداث في الدين . وأنه
 يتناقض كمال الدخول في الإسلام ٣٧٤
 الكراهة الطوعية لبعض الأحكام
 لا تنافي الإيمان ٣٧٦
 دليل جواز الاجتهاد في الأحكام ٣٩٨

- عن حكم الآية بالأخبار المتواترة ١١٣
الجواب عن حجة من حظر جلد
الميتة بعد الدباغ ١١٤
جلد الكلب يطهره الدباغ دون
جلد الخنزير ١١٥
حجة من أباح الانتفاع بشعر
الخنزير في الخنزير ونحوه ١١٥
يجوز للمقيم العاصي أن يمسح
يوماً وليلة ١٢٣
تحقيق المراد بالحيض ٤٠٩
تحقيق ما يلزم اجتنابه من الحائض ٤٠٩
ترجيح قول أبي حنيفة والجمهور
في الباب ٤١٠
تأويل حديث عائشة المخالف
للجمهور ٤١١
ظاهر القرآن يلائم قول الجمهور ٤١٢
دليل تفسير الطهر بانقطاع الدم
والتطهر بالاغتسال ٤١٣
جمع الحنفية بين القرائتين
وجعلها كالأتين ٤١٤
الرد على بن حزم في قوله
بوجوب الجماع بعد كل حيضة ٤١٦
الرد على داود وابن حزم في
قولهما بكفاية غسل موضع

- لا عبرة بخلاف أهل الظاهر ٦٧١
على العلماء بيان التوافل كما عليهم
بيان الفروض ٦٨٨
جواز اجتهد الرأي في الأحكام ٧١٩
إبطال القول بإمام معصوم في
كل زمان ٧١٩
دليل قبول أخبار الآحاد في
الأحكام ٧٢٠
بيان معنى النسخ عند المتقدمين ٧٣٩
اتفقت الأمة على سقوط التكليف
عمن لا يقدر على الفعل ٧٤١
الرد على الجبرية ٧٤١
حكم النسيان مرفوع في الآثام
دون الأحكام كالخطأ ٧٤٢
يجب القضاء إجماعاً على من نسي
فرضاً من الفروض ٧٤٢
الرد على من زعم أن الخطأ
والنسيان لغو في الأحكام ٧٤٣
الرد على من أنكسر أن يكون
ثواب عمل عامل لغيره ٤٤٧
يرجح ما فيه التخفيف على ما فيه
التشديد من الاجتهادات ٧٤٥
أبواب الطهارة ١١٣
استثناء جلود الميتة بعد دباغها

- الحيض لحل الإتيان
 دليل وجوب الفسل على الحائض ٤١٦
 بعد انقضاء حيضها ٤١٩
 دلالة الآية على أن حكم الحيض
 لا يتعلق بلون الدم ٤٦٩
 أبواب الصلوة ٤
 أحكام البسمة ٤
 اختلاف العلماء في كونها آية في
 أول كل سورة ٥
 حكم التسمية قبل الفاتحة عند
 أبي حنيفة ٥
 ترجيح التسمية سرّاً في الصلوة ٦
 قراءة الفاتحة في الصلوة ٦
 ذكر الاختلاف في قراءة
 المأموم الفاتحة ٦
 هل تنعني قراءة الفاتحة في
 الصلوة فرضاً ؟ ٧
 الجواب عن حجج الجمهور في الباب ٨
 حجة أبي حنيفة في الباب ٨
 تفصيل عدد الآيات في الفاتحة ٨
 وجوب الجماعة للصلوة ٢٦
 حكم المساجد ودخول أهل الذمة
 فيها ٦٠
 المساجد وقف للمسلمين عامة ٦٠
- وجه تجوز أبي حنيفة دخول أهل
 الذمة المساجد ٦١
 حكم القبلة ٦١
 من اشتبه عليه القبلة فصلى باجتهاده
 جازت صلواته إلى أي جهة صلاها ٦٢
 وجوب الركعتين بعد الطواف ٧٠
 جواز الصلوة في البيت فرضاً
 أو نقلاً ٧٣
 يكتفى للبعد بمحاذاة جهة القبلة
 وإن لم يصب عنها ٧٩
 الجواب عن استدلال المالكية
 بالآية على أن المصل يَنْظُرُ أمامه
 قائماً وقاعداً لا إلى موضع سجوده ٨١
 فائدة في تحقيق تحويل القبلة و
 الصلوة التي وقع فيها التحويل أولاً
 وكيفية التحويل ، وفيه الرد على
 السيوطي رحمه الله ومن تبعه
 من المتأخرين كصاحب الروح
 وغيره ٨١
 التحرى إذا تبين له جهة القبلة
 في الصلوة يتوجه إليها ويبنى ،
 وكذلك الأمة إذا اعتقت في
 الصلوة تغطي رأسها وتبني ٨٢
 من أسلم في دار الحرب ولم يعلم

- ٢٠٩ قيام رمضان في عهد النبي ﷺ
الاستدلال بإشارة النص على
كون الرجل مقبياً بإقامة أهله
في بلدة ٣٣١
تحقيق الوسطى من الصلوات ،
وترجيح قول الأحناف ٦٢٠
الرد على من تكلم في حديث على
رضي الله عنه في الباب ٦٢١
الجواب عن ترجيح من رجح
أنها الظهر ٦٢٢
الجواب عن قراءة « وصلوة
المصر » بواو العطف ٦٢٥
الرد على من رد بهذه الآية على
أبي حنيفة قوله : إن الوتر واجب ٦٢٧
وجوب السكوت عن كلام الناس
في الصلوة وفسادها به ٦٢٧
الرد على من فسر قوله قانتين
بالقنوت في الفجر ٦٢٨
وجه التفريق بين سلام الساهي
والعاصد ٦٢٩
الرد على ابن العربي في قوله :
السهو لا يدخل تحت التكليف ٦٢٩
لا يجوز الصلوة ماشياً طالباً كان
كان أو مطلوباً ٦٣٠

- بفرضية الصلوة ثم علم بها
لا قضاء عليه فيما ترك ٨٢
جواز تعليم من ليس في الصلوة
لا يفد صلاته ٨٣
استماع المصلئ لكلام من ليس في
الصلوة لا يفد صلاته ٨٣
الجواب عن الإشكال الوارد في
كيفية التحويل ٨٨
فرض الغائب عن الكعبة إصابة
جهتها لا غنيها ٨٩
واستدلال الشافعية بالآية على أن
الصلوة في أول الوقت أفضل ،
الجواب عنه ٩٠
أنواع الذكر . وأفضله الذكر
القلبي ٩١
استدلال المالكية والشافعية بالآية
على ترك الصلوة على الشهيد ،
والجواب عنه ٩٢
استقبال القبلة ليس من أركان
الصلوة بل من شرائطها فلا يجب
نية كسائر شروطها ١٢٩ - ١٣٠
الاستدلال على سنية قيام رمضان
بإشارة النص وبعبارة الحديث ٢٠٨
دليل مواظبة الصحابة على

٦٥٢	الصدقة الواجبة	القنال يفسد الصلوة ، وفيه
٦٥٣	باب الصدقات	الرد على ابن العربي ٦٣١
	تحقيق حكم إظهار الصدقة	٦٣١ وجوب القيام في الصلوة
٦٥٣	وإخفائها	يجب أن يكون أفعال الصلوة طاعة ٦٣١
	الرد على من قال يجوز إعطاء	يسقط وجوب القيام والركوع
	جميع الصدقات للفقراء	والسجود في الخوف : وكذا
٦٥٤	دون الإمام	٦٣٢ استقبال القبلة
٦٥٥	الصدقة إنما تستحق بالفقر	التكلم في الصلوة ناسياً بمنزلة
	كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام	العامة ٧٤٢
٦٥٧	يجوز إعطاءها أهل الذمة	١٣٠ أبواب الزكوة
	لا يجوز دفع الصدقة الواجبة إلى	حل في المال حتى سوى الزكوة ١٣٠
	الكفار عند أبي يوسف مطلئاً ،	نخت الزكوة كل صدقة ١٣٢
٦٥٧	وهو المقتى به	الحقوق التي تجب بأسباب من
٦٥٨	الصدقات للفقراء	العبد لم تنسخها الزكوة ١٣٣
	جواز نقل الصدقات من بلد إلى	فرض الزكوة مقدم على صدقة
٦٥٩	غيره لطلبة العلوم الدينية	الفطر ١٣٣
	ثياب الكوة ذات قيمة كثيرة	الصدقة إنما تعتبر إذا كانت في
٦٥٩	لا تمنع إعطاء الزكوة.	مصرفها ١٣٤
	يجوز إعطاء الزكوة للصحيح	وجوب الصدقة في سائر الأموال
٦٥٩	الجسم	حتى يقوم دليل النذب ٦٥٠
	دليل أن المسكن والأثاث والفرس	وجوب العشر في قليل ما أخرجه
٦٥٩	والخادم لا يمنع إعطاء الزكوة	الأرض وكثيره ٦٥١
	مقدار ما يصير به الرجل غنياً	الجواب عن إيراد ابن العربي على
٦٦٠	محرم الصدقة عليه	أبي حنيفة في المسئلة ٦٥١
		حكم أداء الردي عن الجليد في

- المقدار الذي يحرم المسئلة ٦٦٠
 الصدقة أفضل من القرض ٦٨٣
 العفو عن الدين لا يجرى مجرى الزكوة وإنما يسقط زكوة المبرأ منه فقط ٦٨٣
 أبواب الحج ٧٢
 حكم الطواف ٧٢
 يجب الطواف من وراء الحطيم ٧٢
 الطواف للزبارة أفضل من الصلوة تطوعاً ٧٢
 أنواع الطواف وأحكامها ٧٣
 الطواف بين الصفا والمروة واجب في الحج والعمرة ليس بركن فيها ٩٣
 لفظ الآية لا يقتضي الترتيب بين الصفا والمروة وإنما قلنا بوجوبه للحديث ٩٥
 الرد على من قال : إن البحر عذر في ترك الحج والصواب فيه التفصيل ١٠٢
 الجواب عن الاحتجاج بالآية على وجوب العمرة ٢٩٢
 تحقيق سبب زول قوله : « يستلونك عن الأهله » ٢٧٦
- الجواب عن الاحتجاج بالآية على وجوب العمرة ٢٩٢
 تحقيق معنى الإحصار وأنه يعم العدو والمرض جميعاً ٢٩٥
 الجواب عن حجة الحصن ٢٩٥
 الإحصار من الحج والعمرة سواء ٢٩٧
 ما حكى عن مالك : « لا إحصار في العمرة » لم يصح عنه ٢٩٨
 وجوب الهدى على المحصر ٢٩٩
 وجوب القضاء على المحصر ٢٠٤
 وجوب القضاء على المحصر بالمرض متفق عليه ٣٠٤
 إذا لم يجد المحصر هدياً لم يحل حتى يعده فيذبح عنه ٣٠٥
 ذبح هدى العمرة غير موقت اتفاقاً ٣٠٦
 اختلفوا في هدى الإحصار في الحج ٣٠٦
 الجمهور على إجزاء ذبح الشاة في الإحصار ٣٠٦
 دليل التهي عن حلق الرأس في الإحصار ٣٠٧
 لا يجوز للمحصر حلق رأس غيره ٣٠٨
 الذبح مقدم على الحق ٣٠٨
 اختلفوا في المحصر هل عليه حلق ٣٠٨

- ٣٢٠ من عابه
 ٣٢٠ دليل قول الحنفية : إن على
 القارن طوافين وسعين
 ٣٢١ إثبت كون القرآن أفضل من
 سائر وجوه الإحرام
 يجب على المحصر عن الحج حجة
 وعمره قضاء إذا لم يتخلل من
 إحرامه بالحج بأفعال العمرة
 ٣٢٢ أفراد الحج والعمرة في سفرين
 أفضل من القرآن والتمتع
 ٣٢٣ صيام الثلاثة لا يجوز قبل إحرام
 العمرة إجماعاً ، ويجوز قبل
 إحرام الحج عندنا دون الشافعي
 ٣٢٤ ترجيح قول أبي حنيفة في
 تأويل الآية والجواب عن حجة
 الخصم
 ٣٢٤ لو لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر
 لا يجوز أن يصومها بعده ، لا في
 أيام التشريق ولا في غيرها
 ٣٢٥ ذكر دلائل الجمهور منع
 الجواب عنها
 ٣٢٦ المراد بالرجوع الفراغ من أعمال
- أم لا ترجيح ما في الكافي من
 مذهب أبي حنيفة ومحمد في الباب ٣٠٩
 الاستدلال بالنص على عدم
 جواز فسخ الحج بالعمرة
 ٣٠٩ الجواب عن حجة الخصم
 ٣١٠ تصحيح حديث بلال بن الحارث
 المزني في فسخ الحج
 ٣١١ حكم من حلق أو تطيب أو لبس
 المخيط لعذر
 ٣١٤ الظاهر في محل القدية العموم و
 ترجيح مذهب مالك فيه
 ٣١٤ تحقيق مقدار الصدقة في قدية
 الأذى : فائدة
 ٣١٦ النظر في ما قال الحافظ من وقوع
 التحريف في بعض نسخ مسلم
 ٣١٧ لا تكفي إباحة الإطعام في
 القدية عند محمد
 ٣١٨ تأويل الآية بالقرآن أولى لفظاً
 ومعنى
 ٣١٨ إثبات كون دم القرآن دم شكر
 لا جبر
 ٣١٨ الجواب عن حجة الخصم
 ٣١٩ لا يجوز ذبح هدى التمتع قبل
 يوم الاحر

ترجيح كون يوم النحر داخلا
 في أشهر الحج ومعنى قول مالك :
 ذو الحجة كله من أشهر الحج ٣٣٥
 العمرة في أشهر الحج لا تكره
 للآفاق ٣٣٦
 دليل كون الإحرام شرطاً للحج
 لا ركناً له ٣٣٧
 الجواب عن إيراد صاحب
 التفسير المظهرى على الجمهور
 في مسألة الباب ٣٣٧
 دليل آخر على جواز الإحرام
 بالحج قبل أشهره ٣٣٨
 اختلفوا في الإحرام ما هو ؟
 وعندنا هو التلبية مع التبة ٣٣٨
 تقليد البدنة يقوم مقام التلبية
 ودليله ٣٣٩
 الجواب عن إيراد صاحب
 التفسير المظهرى على صاحب
 الهداية ٣٤٠
 الرفث هو الجماع وهو مفد
 للحج قبل الوقوف إجماعاً ،
 ويحرم تعاظمى دواعيه من غير إفساد ٣٤١
 الفسوق محرمات الإحرام ،
 وهى ستة أشياء إجماعاً ٣٤٢

الحج دون الرجوع إلى الوطن ،
 والجواب عن حجة الخصم ٣٢٧
 فائدة التأكيد في قوله : « تلك
 عشرة كاملة » والجواب عن
 إيراد الخصاص على الشافعى
 رحمه الله ٣٢٩
 الإحرام ٣٠٧
 لا يجوز للمحرم حلق رأس غيره ٣٠٨
 الذبح مقدم على الحق ٣٠٨
 اختلفوا في المحصر هل عليه حلق ٣٠٨
 الاستدلال بإشارة النص على
 كون الرجل مقياً بإقامة أهله
 في بلدة ٣٣١
 جواز تقديم إحرام الحج على
 أشهر الحج ٣٣٢
 أفعال الحج لا تجزئ عنه قبل
 أشهره ٣٣٢
 الإحرام بالحج قبل أشهره
 خلاف النة ٣٣٣
 تعيين أشهر الحج وترجيح قول
 الحنفية فيه ٣٣٣
 حديث مرفوع قيل : إنه
 موضوع . والحق أنه ضعيف
 غير محتج به ٣٣٥

- لا يغطي المحرم وجهه والجواب
 عن حجة من قال بجوازه ٣٤٣
 اختلفوا في النكاح للمحرم .
 وترجيح قول الحنفية في الباب ٣٤٤
 تفسير الجدال في الحج ٣٤٧
 حكم الاشتباه في يوم عرفة ٣٤٨
 من شرط استطاعة الحج الزاد
 والراحلة ٣٤٩
 الجواب عن إيراد الحصاص على
 الصوفية ٣٤٩
 حكم التجارة في الحج ٣٥٠
 تأويل قول سعيد بن جبير في
 النهي عن التجارة في الحج ٣٥٢
 تضعيف مذهب أبي مسلم في
 المنع من التجارة في الحج ٣٥٢
 إذا كان الداعي إلى الحج هو
 التجارة أضر ذلك بالحج ٣٥٢
 الوقوف بمزدلفة واجب وليس
 بركن ٣٥٣
 دليل كون الوقوف بمزدلفة
 بعد الصبح ٣٥٥
 الجواب عن حجة مالك في إيجاب
 المبيت بمزدلفة ٣٥٥
 الفرق بين الوقوف بعرفة و
- بمزدلفة
 ٣٥٦
 يجب تأخير صلاة المغرب إلى
 أن تجمع مع العشاء بمزدلفة ٣٥٧
 من صلى المغرب في وقتها قبل
 المزدلفة لم تجز ٣٥٨
 أجمع الفقهاء على أن الوقوف
 يجمع ليس من الأركان ٣٥٨
 تحقيق معنى لفظة ثم في قوله :
 « ثم أفيضوا » وأن المراد به
 الإفاضة من عرفات ٣٥٩
 تحقيق وقت الوقوف بعرفات ٣٦٠
 الجواب عن قول المظهرى :
 إن وقوفه ^{عنه} بعد الزوال يدل
 على الأفضلية ٣٦١
 المبيت بمنى والرى بها ليس بركن
 إجماعاً : والرى واجب عندنا ٣٦٣
 تأويل قول من قال : شرع الرى
 حفظاً للتكبير ٣٦٣
 الجواب عن حجة أحمد ومالك
 في الباب ٣٦٤
 الأيام المحدودات هي أيام
 التشريق إجماعاً ٣٦٧
 دليل كون يوم النحر خارجاً من
 المحدودات ٣٦٨

- ١٦٥٠ بالجائفة أو الآمة مفطرا
وجه إيجاب القضاء على من
١٦٦ استقاء عمدا
الجواب عما ورد في أن القى
١٦٧ لا يفطر
تحقيق أن الحجامة لا تفطر ،
١٦٨ والجواب عما ورد في أنها مفطر
١٧٢ الحنابة غير مانعة من صحة الصوم
تأويل حديث أبي هريرة « من
أصبح جنباً فلا صوم له »
١٧٢ المريض والسفر لا ينافي صحة
الصوم ، وإنما ينافي لزوماً وجوباً .
١٧٣ أجمعوا على جواز صوم المسافر
حجة من أبي صوم المسافر
١٧٥ والجواب عنها
حذر النبي ﷺ عن صيام يوم
الشك على معنى الاحتياط
١٧٨ كره علماء الإسلام أن تصام
الستة بعد رمضان متصلة بها
ورأوا أن صومها من ذى القعدة
إلى شعبان أفضل
١٧٨ دليل النهى عن صيام يوم الشك
من رمضان
١٨٠ الصوم في السفر أفضل عندنا من
- ٣٦٩ أحكام الرمي في أيام منى
تحسين حديث ابن عباس في
جواز الرمي قبل الزوال من
٣٧١١ يوم النفر الآخر
الجواب عن إيراد المظهرى على
عدم وجوب الترتيب في رمي الجمار
٣٧١ دليل وجوب تكبيرات التشريق
٣٧٢ دير الصلوات
١٢٣ أبواب الصوم
يجوز للعاصي المقيم الإفطار في
رمضان إذا كان مريضاً
١٢٣ تحقيق معنى الصوم لغة وشرعا
١٦٣ معنى الصوم شرعاً باتفاق الأمة
شرط عامة الفقهاء في الصوم
الإسك عن الحقة : والسعوط ،
والاستقاء عمدا
١٦٣ لا خلاف في أن الحيض يمنع
صحة الصوم
١٦٣ دليل كون الصوم هو الإسك عن
الأكل ، والشرب ، والجماع
من الآية
١٦٤ دليل قولنا : إن بلغ الحصة
ونحوها مفطر
١٦٥ دليل كون السعوط وما وصل

- ١٨٢ العطر لم قوى على الصيام
 ١٨٣ حجة قولنا من نص الآية
 ١٨٤ الجواب عن حجة الخصم
 المريض الذى لا يضره الصوم
 ١٨٥ لا يجوز له الإفطار بالإجماع
 ١٨٦ للمريض ثلاثة أحوال
 انفقوا على أن للسفر المبيح
 ١٨٧ للإفطار مقداراً معلوماً
 دليل كون السفر الشرعى مسيرة
 ١٨٨ ثلاثة أيام ولياليها
 حكم الشيخ الفانى الذى لا يستطيع
 الصوم
 ١٨٩ حكم الحامل والمرضع إذا خافتا
 على ولديهما أو أنفسهما ، و
 اختلاف العلماء فى ذلك ، وتأيد
 ١٩١ قول الحنفية بالنص
 الرد على من ذهب إلى التعميل
 ١٩٢ على الحساب بتقدير منازل القمر
 شهود الشهر قد يكون بالخبر
 واختلاف العلماء فى وجه الخبر عنه
 ١٩٥ ترجيح قول أبى حنيفة والشافعى
 فى قبول شهادة الواحد فى هلال
 رمضان دون هلال شوال
 ١٩٦ مال بعض المتأخرين منا إلى قبول
- شهادة عدلين فى هلال شوال و
 لو لم يكن بالساء علة
 ١٩٨ لا يقبل فى هلال شوال وغيره
 من الشهور إلا شهادة عدلين
 ١٩٩ لا اعتبار باختلاف المطالع
 ٢٠٠ الجواب عن حجة الخصم فى
 اعتبار اختلاف المطالع
 ٢٠١ من رأى هلال رمضان وحده
 وجب عليه الصوم ، ولو أفطر
 لم تجب عليه الكفارة
 ٢٠٣ من رأى هلال شوال وحده لم يفطر
 ٢٠٤ دليل اشتراط اللحم الفقير إذا
 لم يكن بالساء علة
 ٢٠٥ للعتبر فى الباب وقوع العلم بمعنى
 غلبة الظن دون العلم بمعنى اليقين
 ٢٠٧ ترجيح ما روى عن الإمام أنه
 يكتفى بشاهدين فى الصحو
 ٢٠٨ الاستدلال على سنية قيام رمضان
 بإشارة النص وبعبارة الحديث
 ٢٠٨ دليل مواظبة الصحابة على
 قيام رمضان فى عهد النبي ﷺ
 ٢٠٩ الكلام فى معنى شهود الشهر
 ٢١٠ دلالة الآية على وجوب القضاء
 على مجنون قد أفاق فى شئ من

- ٢٢٢ معين
اختلاف العلماء في المسافر يصوم
٢٢٢ رمضان عن واجب غيره
ترجيح قول الصحابين على قول
٢٢٣ الإمام في هذه المسئلة
٢٢٤ تعيين مقدار القدية في الصوم
٢٢٥ جواز قضاء رمضان متفرقاً
٢٢٧ مسئلة جواز تأخير قضاء رمضان
لا فدية على من أخر قضاء
٢٢٨ رمضان إلى رمضان ثان أو ثالث
٢٢٩ الجواب عن حجة الخصم
مناظرة عجيبة بين داود الظاهري
وعلى بن موسى القمي
٢٣٠ من أفطر رمضان كله قضى
٢٣٢ أياماً معدودة لا شهراً بشهر
قوله تعالى : « ولتكبروا الله على
ما هداكم ولعلكم تشكرون »
٢٣٣ دليل مشروعية التكبير في عيد
الفطر
٢٣٣ تحقيق مذهب أبي حنيفة في التكبير
يوم الفطر
٢٣٥ في الآيات إرشاد إلى الاجتهاد في
الدعاء في رمضان
٢٣٧ ينبغي لعن الكفرة في رمضان في

- الشهو ، وعدم وجوبه على من
٢١١ لم يفت أصلاً
٢١٢ الفرق بين الإغناء والجنون
٢١٣ الجواب عن حجة الخصم
يصح صوم المجنون والمنعم عليه
إذا جن أو أغنى عليه بعد ما
٢١٣ نوى الصوم
حكم الصبي إذا بلغ والكافر
٢١٤ إذا أسلم في بعض رمضان
أصل حكم الإمساك للمفطر في
٢١٥ رمضان
الجواب عن إيراد المتوفى في المنى
٢١٦ الرد على من خص قوله تعالى :
« أو على سفر » بجن أدرك
رمضان مسافراً
٢١٧ من سافر أثناء يوم من رمضان
فليس له فطر ذلك اليوم
٢١٨ الجواب عن حجة الخصم
٢١٩ لا يجب نية صوم رمضان من
الليل وله أن يؤخره في النهار بعد
الفجر إلى الزوال
٢٢٠ الجواب عن حجة الخصم
٢٢١ يجب النية من الليل في صوم
واجب غير مفروض في وقت

- القنوت ٢٣٨
 دليل صحة صوم الجنب ٢٤١
 لو جامع قبل الفجر وخرج المني
 بعده فسد الصوم ٢٤١
 دليل استحباب السحور ووقته ٢٤١
 الجواب عن حديث حذيفة في
 التسحر بعد الفجر ٢٤٢
 ما أظن أحداً من أهل العلم قال
 بجواز الأكل بعد الفجر ٢٤٣
 الاستدلال على صحة نية صوم
 رمضان في النهار ٢٤٤
 دليل وجوب الكفارة في المفطرات
 الثلاث جميعاً ٢٤٥
 حكم الأكل والشرب لمن شك
 في طلوع الفجر ٢٤٥
 العبرة لأول طلوع الفجر الثاني
 دون انتشاره ٢٤٧
 يجب القضاء على من تسحر بعد
 الفجر بظن الليل : أو أفطر وهو
 بظن أن الشمس قد غربت و
 لم تغرب ٢٤٨
 الجواب عن حديث عمر : « ما
 نجأنا لأئمة ، والله لا نقضيه » ٢٤٨
 الجواب عن حجة الخصم ٢٤٩
- من أصبح مقيماً ثم سافر لا يجوز
 له الإفطار في يومه ذلك ٢٤٩
 يفسد صوم المكروه على الأكل
 وصوم من جن في صيامه فأكل ٢٥٠
 حكم الوصال في الصوم ٢٥٠
 هل لما كان يقوى على ذلك
 ويعان أن يواصل ؟ ٢٥١
 دليل لزوم الإنتمام على من دخل
 في صوم التطوع ٢٥١
 الجواب عن حجة الخصم ٢٥٢
 تصحيح زيادة « إقضى يوماً
 مكانه » في حديث عائشة ٢٥٣
 الجواب عما روى عن ابن مسعود
 وابن عباس في هذا الباب ٢٥٣
 تصحيح حديث عائشة في
 وجوب القضاء ٢٥٤
 الجواب عن حديث أم هانئ
 في الباب ٢٥٧
 لا يجب الصوم على المريض
 والشيخ الكبير الذي يشق عليه ٧٤٢
 باب الاعتكاف ٢٥٨
 لا اعتكاف إلا بصوم ٢٥٨
 الجواب عن حجة من جوز
 الاعتكاف بغير صوم ٢٥٩

- ٢٦٨ الصوم في الاعتكاف
تقرير الاستدلال بالنص على
فساد الاعتكاف بالوطأ ٢٦٩
دليل جواز الأكل والشرب
والنوم في المسجد للمعتكف ٢٦٩
يجوز للمعتكف الخروج من المسجد
لسبعة أشياء ٢٧٠
فليدخل من اعتكف شهراً أو عشراً
المسجد قبل غروب الشمس ٢٧٠
الجواب عن حجة من قال :
يدخل المسجد بعد صلاة الفجر ٢٧١
للرجل منع زوجته من الاعتكاف
بغير إذنه ٢٧١
الاعتكاف النفل إذا قطع بعد
الدخول فيه لم يجب قضاءه ٢٧٢
جواز الاشتراط في الاعتكاف ٢٧٢
في الفضل الاعتكاف ٢٧٣
الأبحاث الحديثة ٢٣٥
حديث مرفوع قيل : إنه
موضوع ، والحق أنه ضعيف
غير محتج به ٣٣٥
انتقوا فراسة المؤمن ٦٦٢
أبواب النكاح والطلاق ٢٧٨
إذا كان ابتداء العدة بالهلال يجب
استيفاءها بالأهلة ٢٧٨
المراد بالمشركات ما عدا

- قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه :
« اعتكف وصم » والجواب عن
تعطيل من عله ٢٦٠
أقل مدة الاعتكاف يوم ولا حد
لأكثره ٢٦١
حرمة الجماع ودواعيه في
الاعتكاف ٢٦٢
لا يصح الاعتكاف إلا في مسجد
الجماعة ٢٦٣
للمرأة الاعتكاف في مسجد بيتها ٢٦٤
المعتكف لا يعود المريض و
لا يشهد الجنازة ٢٦٤
الجواب عن تعطيل البيق حديث
عائشة في الباب ٢٦٥
الاستدلال بالحديث على اشتراط
الصيام في الاعتكاف ، والجواب
عن حجة الخصم ٢٦٦
تفسير قوله تعالى :
« ولا بأسروهن » والجواب عما
أشكل على الناس في تفسيره ٢٦٧
الاستدلال بالنص على تقييد
الاعتكاف بالمسجد ، وعلى صحة
اعتكاف المرأة في بيتها ٢٦٨
الاستدلال بالنص على اشتراط

- ٤٢١ الإمام في هذه المسئلة
صح عن ابن عمر بتحريم إتيان
النساء في أدبارهن
٤٢٢ روى ذلك نافع بعد ما كبر
وذهب عقله
٤٢٢ تكذيب مالك من روى عنه
هذا القول الشنيع
٤٢٣ قول ابن عباس في تفسير الآية
هو الفقه والله . فلا يعدل عنه
٤٢٦ باب الإيلاء
من ترك الوطأ بلا يمين فلا شئ عليه
٤٣٦ الإيلاء يختص بالزوجات
٤٣٦ الإيلاء لا يختص بالنفس
الرد على من قال : لا إيلاء إلا
بالخلف على أكثر من أربعة
٤٣٧ الأشهر
لا إيلاء بالخلف على أقل من
أربعة أشهر
٤٣٧ دليل صحة الإيلاء من الكافر
والرد على ابن العربي
٤٣٨ الرد على من قال : لا يقع الإيلاء
إلا باليمين بالله وحده
٤٣٩ دليل جواز النفي بالقول إذا
إذا تعذر بالفعل
٤٤٠
- ٤٠١ الكتابيات
كان ابن عمر واقفاً في حكم
نكاح الكتابيات غير قاطع
فيه بشئ
٤٠٢ إجماع الأمة على إباحة تزويج
الكتابيات
٤٠٣ تأويل ما روى عن النبي ﷺ في
النهي عن نكاح الكتابية
٤٠٤ تأويل ما روى عن ابن عباس في
تحريم الحريات من أهل الكتاب
٤٠٤ كره أصحابنا تزويج الكتابيات من
أهل الحرب من غير تحريم
٤٠٥ دليل جواز نكاح الأمة مع وجود
الطول إلى الحرية
٤٠٥ الجواب عن الاستدلال على
اعتبار الولي في النكاح مطلقاً
٤٠٦ الجواب عن عموم علة التحريم
للكتابيات والمشركات جميعاً
٤٠٦ مذهب المالكية في وطأ المرأة
في دبرها
٤١٩ لم يرو ذلك عن ابن عمر غير نافع
٤٢٠ تكذيب نافع من روى عنه جواز
إتيان المرأة في دبرها
٤٢٠ ناظر الشافعي محمد بن الحسن

- ٤٧٥ العجن والخبز والطبخ
 ٤٤١ الفئ الجاع بالإجماع إذا لم يكن عذر
 ٤٧٦ خدمة المرأة لزوجها من واجبات طريق الفئ بالقول
 ٤٧٦ الجواب عن قول من قال : لا تلزم الكفارة بالفئ
 ٤٧٧ باب عدد الطلاق عزيمة الطلاق هي انقضاء الأربعة أشهر قبل الفئ ، فيقع به تطليقة
 ٤٧٨ بدعة ٤٤٣ بائة
 ٤٧٩ اختلاف العلماء في طلاق السنة حجة من قال : يوقف المولى
 حديث صحيح صريح في كراهة بعد مضي المدة
 ٤٨٣ الطلاق ثلاثاً ٤٤٦ الجواب عن حجة هؤلاء
 الرد على من قال : سنة الطلاق ترجيح قول أبي حنيفة في معنى الآية على قول غيره
 ٤٨٣ أن لا يطلق إلا واحدة ٤٤٨ العجب من الشيخ ابن العربي
 تظاهر الأخبار والآثار وإجماع حيث أعرض عن الحجج القوية
 الأمة على أن من طلق ثلاثاً فإن للحنفية وذكر عنهم حجة ضعيفة
 ٤٨٥ ذلك لازم له باب الرجعة ٤٤٩
 الجواب عن حديث كون طلاق باب الرجعة لا يحرم الوطى
 الثلاث واحدة ٤٧٠ تصح الرجعة بالإجماع ولو
 ٤٨٥ باب الخلع واجعها مضاراً بالرجعة
 ٤٨٩ الرد على من قال بنسخ الخلع باب عشرة النساء
 ٤٨٩ هل يجوز للرجل أن يفادها بأكثر ٤٧٥ يستحب للرجل أن يتزين لزوجته
 ٤٨٩ مما أعطاها؟ ٤٧٥ مما يجب لها عدم المجلة إذا جامع
 قياس غير حال الخلع على حال ليس على المرأة خدمة زوجها من
 ٤٩١ الخلع فاسد

- الخلع تطليقة بائنة . والرد على
 من قال : إنه فسخ ٤٩١
 دلائل كون الخلع طلاقاً
 لا فسخاً ٤٩٢
 الجواب عن حجة من قال :
 الخلع ليس بطلاق ٤٩٣
 المختلعة بلحقها الطلاق ٤٩٤
 الجواب عن إيراد ابن العربي علينا ٤٩٤
 دليل لحوق الطلاق للمختلعة ٤٩٦
 لا يثبت في الخلع رجعة ٤٩٦
 لا بأس بالخلع في الحيض
 والطهر الذي مسها فيه ٤٩٧
 لا يقتصر الخلع إلى السلطان ٤٩٧
 الرد على من قال : لا يحل الخلع
 حتى يراها تزي ٤٩٨
 عدة المختلعة كعدة المطلقة
 ثلاثة قروء ٤٩٩
 الجواب عن حجة من قال : إن
 عدتها حيضة ٥٠٠
 لطيفة : اختلعت من ثابت بن
 قيس ثلاث من نسائه ٥٠١
 أول مختلعة في الإسلام ٥٠٢
 ترهيب المرأة من طلب الطلاق
 من غير سبب ٥٠٢
- لا يجوز الخلع من غير شقاق ٥٠٤
 لا يجوز الخلع بالزيادة على المهر ٥٠٤
 أكثر الفقهاء على نفاذ الخلع
 بلا شقاق أو يجمع ما ساق ٥٠٥
 باب الطلاق الثلاث ٥٠٥
 مطلقة الثلاث لا تحل للأول
 ما لم يدخل الثاني . والبحث عما
 اشتهر عن سعيد بن المسيب ٥٠٥
 حجة الجمهور حديث العسيلة
 وهو حديث مشهور ٥٠٦
 تأييد قول الجمهور بالمعقول ٥٠٦
 قول سعيد بن المسيب خلاف
 الإجماع ٥٠٧
 المراد بالعسيلة الجماع دون
 الإنزال ٥٠٧
 الجواب عن إشكال ذكره
 ابن العربي في هذا الباب ٥٠٨
 إباحتها للزوج الأول غير مقصور
 على الطلاق فإن الموت وسائر
 الفرق بعد الدخول بمنزلة الطلاق ٥٠٩
 دليل جواز النكاح بغير ولي ٥٠٩
 الوطأ بملك اليمين لا يخلل فلا بد
 أن يكون النكاح الثاني زوجاً ٥١٠
 لا يخللها الوطأ في غير الفرج ٥١٠

- لو وطنها في الحيص والتماس حلت
للأول . والجواب عن قول
بعض اخنا بله
لو تزوجت مملوكاً أو مراهقاً
حلت للأول
الذمية المطلقة الثلاث يحلها للأول
زوجها الذي إذا وطنها
النكاح بشرط التحليل فاسد
عند الجمهور مكروه عندنا
تفصيل أقوال الحنفية في نكاح
التحليل
الزوج الثاني يهدم الثلاث وما
دونها عندنا
الزوج الثاني منه للحرمة مطلقاً
سواء كانت قد حرمت على زوج
واحد أو أكثر فإذا دخل بها
حلت للأولين
مسئلة أخذ فيها مشايخ الفقهاء بقول
شبان الصحابة وشبان الفقهاء
بقول مشايخ الصحابة
حكم الديانة للإناث إذا نكحن من
أزواجهن الطلاق الثلاث
الطلاق والعدة بالنساء دون
الرجال
- الجواب عن استدلال الشافعي أن
السراج من صريح الطلاق
الجواب عن استدلال من احتج
بالآية على إيجاب الفرقة بين
المعسر وبين امرأته
الجواب عن احتجاجه على ذلك
بالسنة
حجة من منع التفريق بالإعسار
الجواب عن احتجاج الحافظ
للجمهور
دليل وقوع الطلاق هازلاً ولا عباً
طلاق المكره واقع
الجواب عن آثار الصحابة في
عدم وقوع طلاق المكره
حجة من قال بوقوع طلاقه
بقوية حديث « لا قيلولة في
الطلاق »
الجواب عن حجة من قال :
لا نكاح إلا بولي
لا حجة لهم في الآية
المراد بقوله : « بالمعروف » هو
الكفارة : وذلك إجماع من الأمة
دلائل أخر من القرآن على أن
الولي ليس بشرط في نكاح

البالغات

٥٣٨

تفسر مالك للغو كتصير

٥٣٩

الجواب عن حجج الخصوم

٤٣٠

أبى حنيفة

٥٤٠

لا كفارة في الغموس إجماعاً

٤٣١

لا كفارة في الغموس مطلقاً

٤٣٢

دليل قول الجمهور : إن الغموس

٤٣٣

لا كفارة فيها

الجواب عما ذكره الحافظ في

الفتح من حجة الشافعي في إيجاب

٤٣٤

الكفارة في الغموس

٤٣٥

الرد على ابن حزم في الباب

الاستدلال بآية الإيلاء على

امتناع جواز الكفارة قبل الحنث

٤٤٩

والرد على ابن العربي

الشرب من النهر هو الكرع فيه ،

٦٣٩

ولا يحنث بالا غفراف

الجواب عن إيراد ابن العربي على

٦٣٩

الحنفية في الباب

الحالف على ما في بطنه ليس

٦٤٨

بكاذب

٤٧٧

أبواب الصداق والنفقة

دليل وجوب المهر لها ولو لم يسم

٤٧٧

مهرأ أو صرح بنى المهر

٦٠٠

باب متعة الطلاق

اختلاف الفقهاء في وجوب

المتعة ، وترجيح قول الأحناف ٦٠١

تأييد ابن رشد للحنفية في هذا الباب

دلائل اعتبار الكفارة في تزويج

النساء . والجواب عن حجج

أهل الظاهر .

٥٤٢

إذا نقصت المرأة من مهر مثلها

٥٤٦

فلأولياء أن يفرقوا بينهما

للرجل أن يطلق امرأته قبل

الدخول بها في الحيض

١٣

أبواب الأيمان والنذور

١٣

الفرق بين الخبر والبشارة

من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه

بالنذر وكذا ما ليس له أصل

٢٨١

في الوجوب وإن كان قربة

٤٢٦

باب الأيمان

٤٢٦

معنى اللغو في اليمين

المراد بما كسبت قلوبكم اليمين

٤٢٨

الغموس

آية اليمين ما كتبه عما لا قصد

٤٢٨

فيه أصلاً

الرد على صاحب روح المعاني

في جعله اللغو عاماً لما لا قصد

٤٣٠

فيه مرة وللغموس أخرى

- ٦١١ رحمه الله
تأييد الحنفية والجمهور بدلائل
- ٦١١ السنة
الجواب عن قول الشافعي
رحمه الله : إن ما ذهب إليه
- ٦١٣ ظاهر الكتاب
قال الفراء : الإنشاء الخلوة
- ٦١٤ دخل بها أو لم يدخل
الذي بيده عقدة النكاح هو
- ٦١٥ الزوج دون الولي
الرد على المالكية في قولهم
- ٦١٧ إنه هو الولي
الرد على بعض المالكية كابن
- ٦١٧ العربي ومن وافقه
الرد على من أبطل غزو البكر عن
- ٦١٩ نصف الصداق بعد الطلاق
إذا اشترت المرأة بالمهر متاعاً ثم
- طلقت قبل الدخول فعليها رد
نصف الصداق لا نصف المتاع
- ٦٢٠ خلافاً للمالك
كتاب العدة
- ٤٥٠ باب العدة
- ٤٥٠ دلائل تأويل القرء بالخيف
- ٤٥١ القرء بمعنى الخيف في لغة النبي ﷺ
- ٤٥٦ الرد على ابن حزم
- ٤٥٧ الجواب عن حجة الخصم
- الجواب عن حجة من قال
باستحباب المتعة مطلقاً
- ٦٠١ دليل عدم وجوب المتعة
للمدخول بها
- ٦٠٢ حجج المخالف والجواب عنها
- ٦٠٣ يجوز النكاح بغير تسمية المهر
وبشرط نفيه
- ٦٠٤ يعتبر في المتعة حال الرجل
والمرأة جميعاً
- ٦٠٤ لا تجاوز بالمتعة نصف مهر مثلها
- ٦٠٥ ليس للمتعة مقدار معلوم
وهي على قدر المعتاد
- ٦٠٥ منع النبي ﷺ امرأة بثوين
- ٦٠٧ دليل استحباب المتعة للمدخول بها
- ١٠٧ إذا طلقت قبل الدخول وقد
فرض لها المهر بعد العقد فلها
- مهر مثلها
- ٦٠٧ إذا مات الزوج قبل الدخول
والفرض للمرأة مهر مثلها
- والميراث
- ٦٠٨ الجواب عن حجة المالكية في الباب
- ٦٠٩ يجب نصف الصداق بالخلوة
وإن لم يدخل بها
- ٦١١ الجواب عن حجة الشافعي

- دليل آخر على أن القراء هو الحيض ٤٦٠
 نصحيح حديث : عدة الأمة حيضتان ٥٨
 دليل آخر على أن القراء هو الحيض ٤٦٠
 دلالة القرآن على أن القراء هو الحيض ٤٦١
 الرد على من قال : القراء هو الانتقال من الطهر إلى الحيض ٤٦١
 الرد على صاحب روح المعاني حيث قوى كلام الشافعية في الباب ٤٦٢
 الجواب عن اعتبار الاغتسال ومضى وقت الصلاة زيادة على الأقراء ٤٦٢
 الجواب عن قول الشافعية : إن حمل القراء على قرئين وبعض الثالث كحمل قوله : « الحج أشهر معلومات » على شهرين وبعض الثالث ٤٦٥
 الجواب عن إيراد الفخر الرازي على الحنفية أن حمل القراء على الحيض يوجب الزيادة على الثلاثة ٤٦٦
- القول قول المرأة في وجود الحيض وعدمه ، ولئى مائر ما يتعلق بالحيض من الأحكام ٤٦٧
 عدة المختلعة كعدة المطلقة ثلاثة قروء ٤٦٩
 الجواب عن حجة من قال : إن عدتها حيضة ٥٠٠
 الجواب عن قول من قال بأبعد الأجلين ٥٧٥
 حكم الطيب والزينة في العدة ٥٧٥
 الجواب عن حديث أمعاء في عدة الوفاة ٥٧٦
 لا سبيل إلى خروج المعتدة من بيتها ٥٧٧
 يجوز لمعتدة الوفاة الخروج بالنهار للتصرف ٥٧٨
 تعتد الأمة المتوفى عنها زوجها نصف عدة الحرة إجماعاً ٥٧٨
 الحكمة في جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً ٥٧٨
 عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها عدة الحرة ثلاث حيض ٥٧٩
 وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها في عدتها ٥٨٠

- لا إحداد على الكافرة
ولا على الصغيرة ٥٨١
- إذا مات الزوج ولم تعلم المرأة
بذلك تنقض عاتق الجماعة ٥٨١
- الجواب عن حديث علي : إن
العدة من يوم علمت ٥٨١
- تقرير الاستدلال بالنص على أن
المتوفى عنها زوجها لا يخرج
من بيتها ٥٨٢
- الجواب عن قول من قال بأبعد
الأجلين في عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها ٥٨٣
- الرد على من قال : إن عدة الحرة
والأمة في الوفاة سواء ٥٨٤
- تفصيل الأقوال في عدة المتوفى
عنها زوجها إذا لم تعلم بموته و
تأييد قول الجمهور ٥٨٤
- حكم الاعتداد بالشهور إذا
وجبت العدة مع رؤية الحلال أو
في بعض الشهر ٥٨٥
- حجة من يعتبر الأهلة مطلقاً ٥٨٦
- لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها
زوجها عن بيتها ٥٨٦
- الرد على ابن حزم ومن وافقه
- في تفصيله قوله تعالى
« لا تخرجوهن من بيوتهن
ولا يخرجن » بالمطلقة الرجعية ٥٨٧
- الرد على ابن حزم في قوله : إن
سنة رسول الله ﷺ بيد فاطمة
بنت قيس في هذا الباب دون عمر ٥٨٧
- الاحتجاج بالسنة على أن المتوفى
عنها زوجها لا تنتقل من بيتها ٥٨٩
- الرد على ابن حزم في تضعيفه
حديث فريسة بنت مالك ٥٩٠
- في حديث فريسة جواز
الخروج نهاراً ٥٩١
- جواز التعريض بالخطبة في العدة
وكيفيتها ٥٩٣
- يجوز اضمار قصد النكاح بعد
انقضاء العدة ٥٩٥
- حكم من تزوج امرأة في عدتها
من غيره ٥٩٦
- الرد على من قال بتحريمها عليه
أبداً ٥٩٧
- لا تجدد في الأصول وطأاً يوجب
تحريم الموطوءة ٥٩٧
- تقرير الاستدلال على أن النكاح
في العدة لا يوجب الحد مع العلم

- ٥٩٧ بالنحریم . والنظر فيه
اختلاف الفقهاء في المدة إذا
- ٥٩٨ وجبت من رجلين
٥٤٧ أبواب النفقات
نفقة الرضاع على الأب وحده
٥٤٧ غير مشارك فيها
كذلك حكم سائر ما يلزم الأب
٥٤٨ من نفقة الأولاد
الواجب من النفقة هو على حال
الرجل
٥٤٨ النفقة على مقدار الكفاية
مع اعتبار حال الزوج
٥٤٨ للأب حق التملك في مال ولده
نفقة الأب على الابن وحده
٥٦٢ لا يشارك فيها
٥٦٧ باب نفقة الصغير
مذهب الحنفية في ذلك هو
٥٦٧ مذهب جمهور السلف
الجواب عن تأويل الشافعية في
الآية
٥٦٩ اختلاف السلف فيمن تلزمه
نفقة الصغير
٥٧١ تأييد قول أبي حنيفة بآيات أخرى
٥٤٧ أبواب الرضاع والحضانة
- ٥٤٧ باب الرضاع
لا تستحق الأم نفقة الرضاع
٥٤٧ مع بقاء الزوجية
الأم أحق برضاع ولدها في
الحولين ، ليس للأب أن
يسترضع غيرها إذا رضيت
٥٤٧ اختلاف العلماء في مدة الرضاع
٥٤٩ دلائل الجمهور مع الجواب عنها
٥٤٩ حجة أبي حنيفة على أن مدة
الرضاع ثلاثون شهراً
٥٥٠ الجواب عن احتجاج الجمهور
بقوله تعالى : « حولين كاملين
لمن أراد أن يتم الرضاعة »
٥٥١ أقوال السلف في مدة الرضاع
٥٥٢ تأييد قول أبي حنيفة بالنظر
حاصل قول أبي حنيفة رحمه
الله ومحصله
٥٥٤ الجواب عن احتجاج الجمهور
بقوله تعالى : « لمن أراد أن
يتم الرضاعة »
٥٥٥ المقتضى به في المذهب هو قولها .
وهو قول الجمهور
٥٥٥ إذا أبت الأم الرضاع يجبر الأب
أن يحضر الطائر عندها
٥٥٦

- الرد على ابن نيمية ومن وافقه ٥٦٦
 الجواب عن إشكال يرد على حديث
 سهلة في إرضاعها سالماً وهو كبير ٥٦٦
 أبواب الحدود ١٠
 الرد على من قال : إن الزنديق
 يستتاب ولا يقتل : ١٠
 الفرق بين المنافق والزنديق ١٠
 الجواب عن حجة مالك في صحة
 القول بالتقاسم بقول المقتول : ٣٠
 تحقيق السحر وحكمه ٣٦
 رقية الحفظ من السحر ٣٩
 الفرق بين السحر والمعجزة : ٣٩
 أقوال الفقهاء في السحر والساحر ٤٠
 أقسام السحر وأحكامها ٤٨
 حكم الرقى والغزائم ٥١
 حكم إطلاق السحر عن المسحور
 وطريقه ٥٢
 لا يقام حد القتل على من جنى في
 الحل وعاذ بالحرم ٦٩
 ذكر هل تحبب الأعمال بنفس
 الردة أو بالموت عليها ؟ و ترجيح
 مذهب أبي حنيفة في الباب ٣٨٢
 من صلى ثم ارتد ثم أسلم يلزمه
 القضاء في الوقت ٣٨٣
- الأم أحق بحضانة الولد من الأب ٥٥٦
 ذوات الرحم المحرم أولى بحضانة
 الولد من العصباء ٥٥٧
 المطلقة أحق بحضانة ولدها
 ما لم تنزوج ٥٥٨
 الجواب عن قول الشافعي :
 يغير الغلام ٥٥٨
 صح عن الصحابة أنهم لم يغيروا
 الغلام ٥٥٩
 الجواب عن حديث رافع بن سنان
 في الباب وهو حجة للشافعي
 رحمه الله ٥٦٠
 إذا امتنعت الأم عن الإرضاع
 والأب لا يتضرر فلا يجبر
 الأم عليه ٥٦١
 النسب إلى الآباء ٥٦١
 ينبى الإرضاع على الأم ديانة
 لا قضاء ٥٦٢
 إذا كان لبن الأم يضر بالولد
 فلأب أن يسترضع غيرها ٥٦٢
 اتفاق العلماء على بطلان رضاع
 الكبير ٥٦٣
 الظاهر رجوع عائشة عن قولها
 برضاع الكبير ٥٦٤

٩	أبواب الجهاد	من حج ثم ارتد ثم أسلم يلزمه	
٩	تحقيق حكم المنافيين	٣٨٣	الفضاء
٩	وجوه ترك المنافقين على حاكمهم		الرد على قول الجصاص : إن
٦٨	أحكام الحرم		هذه الآية قد اقتضت تحريم
٦٩	حكم القتل والقتال بالحرم	٣٨٤	الخمر
	النبي عن قتل من ليس من		تحقيق معنى الخمر شرعاً ولغة .
٢٨٢	أهل القتال	٣٨٦	وترجيح قول أبي حنيفة
	الرد على من حمل الآية على		ترجيح الإفتاء بقول محمد في
٢٨٣	النهى عن الابتداء بالقتال		سائر الأشربة المسكرة : وهو
	حظر القتل بمكة لمن يقتل فيها .	٣٨٨	مروى عن الكل أيضاً
	وحظر قتل المشرك الحربى إذا		قول أبي حنيفة في معنى الخمر هو
٢٨٤	لجأ إلى الحرم	٣٨٩	قول الجمهور الأعظم من الفقهاء
	قوله تعالى : « وقتلوهم حتى		دلائل قول أبي حنيفة من
٢٨٦	لا تكون فتنة ويكون الدين لله »	٣٨٩	السنة واللغة والآثار
٢٨٦	فرض الجهاد منوط ببقاء الكفرة		معنى قوله ﷺ : « الخمر من
	لا يقبل من مشركى العرب إلا		خمسة أشياء » وقوله : « الخمر
٢٨٧	الإسلام أو السيف		من هاتين الشجرتين » ، ومعنى
	تفسير الإلقاء بيده إلى التهلكة		قول عمر : « الخمر ما خامر
٢٨٩	وترجيح حمله على العموم	٣٩٢	العقل »
	حكم الرجل يعمل وحده على	٥٩٣	التعريض بالقذف لا يوجب الحد
٢٩٠	صف العدو		الجواب عن النقض الوارد على
	حكم بذل النفس فى الأمر	٥٩٣	الاستدلال
٢٩١	بالمعروف		دليل السنة على أن التعريض
	حكم قتال من حصر المسلمين	٥٩٤	بالقذف لا يوجب الحد

- ٢٩٨ عن الحج
حكم ما إذا طلب العدو خفارة
- ٢٩٩ على تخليّة الطريق
فرض القتال على الكفاية مرة
- ٣٧٥ وعلى الأعيان أخرى
الجواب عن الاستدلال بالآية
- ٣٧٦ على تحريم القتال في الأشهر الحرام
تحقيق حكم القتال في الأشهر
- الحرام ، وتأيسد مذهب
الجمهور فيه
- ٣٧٧ الجواب عن إيراد صاحب التفسير
المظهرى على الجمهور في الباب
- ٣٧٨ لا يجوز الزنا بنساء أهل الحرب ؛
وبيان وقوع التصحيف في
- ٤٠٧ كلام السيوطى
لا بد لقتال أعداء الله من إمام
- ٦٣٧ لا يتعرض الإمام للعقود الفاسدة
الواقعة في دار الحرب قبل
- ٦٧٤ ظهوره عليها
كان قتال مانع الزكوة لأجل
- ٦٧٦ كثرهم ومنع الزكوة جميعاً
لا يؤذن لأهل الذمة في الإرباء
- ٦٧٨ في بلاد الإسلام
كتاب اليسوع
- ١٥
- ترجيح قول الحنفية : إن الأصل
في بيع الربويات الإباحة
- ١٥ الجواب عن حجج الخصوم في
الباب
- ١٦ عدم حصر الحيوان وتعيينه بالوصف
- ٣١ الجواب عن حجة المالكية في الباب
- ٣١ لا يجوز بيع جلد الميتة قبل
الدباغ لإجماعاً
- ١١٤ تفسير الباطل في قوله : « لا تأكلوا
أموالكم بينكم بالباطل »
- ٢٧٤ تحقيق معنى الميسر لغة وشرعاً
- ٣٩٣ المخامرة من القمار
- ٣٩٣ رخص في رهان الخيل
- ٣٩٤ باب المكاسب
- ٦٥٠ تقسيم المكاسب
- ٦٥٠ جواز اقتضاء الردى عن الجيد
في سائر الديون ، وكذا على
- العكس بالرصا
- ٦٥٢ جواز بيع النفقة الجيدة بالردية
وزناً يوزن
- ٦٥٢ باب الربا
- ٦٦٣ كانت الجاهلية تعرف الربا وتفعله
- ٦٦٣ إنما أشكلت آية الربا لأنه صلى الله عليه وسلم
ألقى إليهم وجوه الربا المحرمة

- الجواب عن احتجاج المخالف
 ٦٧٢ على كون الأكل علة للربا
 ٦٨٤ باب البيع ومعناه لغة وشرعاً
 ٦٧٢ دليل جواز البيع الموقوف
 جواز بيع ما لم يره ولا يبطل البيع
 ٦٧٣ بالا فتراق قبل القبض في الأعيان
 إذا ظهر الإمام على الدار أبطل
 من الربا ما لم يكن مقبوضاً ،
 ٦٧٣ لا ما كان منه مقبوضاً
 إذا طرأ على عقد البيع قبل القبض
 ما يوجب تحريمه أبطله ، ولا يبطله
 ٦٧٣ إذا طرأ بعض القبض
 قبض المبيع من تمام البيع وسقوط
 ٦٧٤ القبض يوجب بطلان العقد
 لا يتعرض الإمام للعقود الفاسدة
 الواقعة في دار الحرب قبل
 ظهوره عليها
 ٦٧٤ الجواب عن استدلال الشيخ بالآية
 على حرمة الربا في دار الحرب
 ٦٧٤ باب عقود المدائنة والسلم ونحوه
 ٦٨٤ أمر الكتابة والإشهاد في المدائنة
 والبيع أمر إرشاد وتنبه
 ٦٨٤ الرد على من احتج بالآنية على
 جواز تأجيل القرض
 ٦٨٦

- زيادة على ما عندهم
 ٦٦٤ الربا الذي كانت العرب تعرفه
 ٦٦٦ وتفعله إنما كان في القرض
 ٦٦٦ المعاني التي يطلق عليها الربا شرعاً
 رجع ابن عباس رضي الله عنه
 عن قوله في الصرف
 ٦٦٧ الرد على من قال باختصاص
 الربا بالبيع فقط
 ٦٦٧ أبواب الربا الشرعي
 ٦٦٨ أبواب الربا الشرعي
 ٦٦٨ حرمة شري ما باع بأقل مما باع
 به قبل قبض الثمن
 ٦٦٨ حرمة بيع الدين بالدين
 ٦٦٩ حرمة الوضع عن شيء من الدين
 بشرط التمجيل
 ٦٧٠ حقيقة ربا الجاهلية الذي أبطله
 الله تعالى أن يؤخذ للأجل عوض
 ٦٧٠ لو قال للخياط : إن خطته اليوم
 فلك درهم . وإن غداً فنصف
 درهم بطل الشرط الثاني
 ٦٧٠ الرد على من قال : إن تحريم
 التفاضل مقصور على الأصناف
 الستة
 ٦٧١ لا يصح الأجل في القرض
 ٦٧١

دليل وجوب تزكية الشهود
 والبحث عن أحوالهم ٣٧٢
 يجب استبراء حال من يراد
 للقضاء : والشهادة ، والتتيا :
 والإمامة ، ونحوها ٣٧٣
 كل من أوثق على شيء فالقول
 قوله فيه كالمردع والمضارب
 وغيرها ٤٦٨
 فرق محمد في رواية النوادر
 بين قول المرأة : قد حضت
 وبين قول الغلام : قد احتلمت ٤٦٨
 ترجيح ظاهر الرواية على رواية
 النوادر في قبول قول الغلام
 البخارية كليهما : قد بلغت ٤٦٩
 لصاحب الدين حتى المطالبة على
 المدين ، وجواز أخذ رأس ماله
 منه بغير رضاه ٦٧٩
 الغريم متى امتنع من الأداء مع
 الإمكان كان ظالماً مستحق
 العقوبة وهي الحبس ٦٧٩
 اختلاف الفقهاء في حبس المدين ٦٨٠
 اختلاف العلماء في جواز ملازمة
 المدين بعد ثبوت إعساره ٦٨١
 الجواب عن حجة من أنكر لزوم ٦٨١

وجه ترك الحنفية العمل بمحدث
 لمصرأة ٧٣٧
 الرد على مالك في قوله : من
 أدى دين غيره بغير أمره فله
 أن يرجع به عليه ٧٤٤
 كتاب الإجازات ٩٦
 بطلان الإجازة على تعليم القرآن
 وسائر علوم الدين ٩٦
 جواز استيجار الظئر بطعامها
 وكسوتها ٥٤٨
 لا يجوز الاستيجار على الحج ،
 وفعل الصلوة ، وتعليم القرآن ٦٤٩
 أبواب القضاء والشهادات ٧٥
 لا بد من العدالة في الشاهد ٧٥
 تفسير العدالة عند الفقهاء ٧٨
 أجمعوا على أن حكم الحاكم
 لا يبيح لأحد ما كان محظوراً
 عليه من الأموال والحقوق ٢٧٥
 اختلفوا في حكم الحاكم بعقد
 أو فسخ عقد بشهادة الزور ٢٧٥
 الجواب عن استدلال الجمهور
 بالآية ٢٧٥
 من لم يعلم أنه أخذ ما ليس له
 فجاز له أن يأخذه بحكم
 الحاكم له ٢٧٥

٦٩٦. على المسلمين
 ٦٩٦ يجب كون الشهود أحراراً
 لا دليل على بطلان شهادة الكفار
 ٦٩٧ بعضهم على بعض
 الجواب عن حجة من أجاز
 ٦٩٨ شهادة العبيد
 الرد على المالكية في قولهم يجوز
 ٦٩٩ شهادة الأعمى
 الاحتجاج بالنص على بطلان
 ٦٩٩ شهادة الأعمى
 الاحتجاج على ذلك بالسنة
 ٦٩٩ الفرق بين شهادة الأعمى وبين
 جواز إقدامه على وطأ امرأته
 ٧٠٠ بمعرفة صوتها
 ٧٠٠ ذكر أقوال العلماء في شهادة الأعمى
 حال تحمل الشهادة أضعف
 ٧٠١ من حال الأداء
 يجوز شهادة الأعمى في النسب
 ٧٠١ والنكاح إذا تواتر الخبر عنده
 ٧٠٢ يجوز شهادة البدوي على القروي
 ٧٠٢ تأويل حديث أبي هريرة في الباب
 دليل جواز شهادة النساء في النكاح
 ٧٠٣ والطلاق ونحوها
 الجواب عن قول الشافعي رحمه
- الرد على من قال بمواجزة المعسر
 ٦٨٢ واستيفاء الدين من أجرته
 ٦٨٢ جواز التأجيل في الديون الحالية
 يجوز شهادة النساء في النكاح
 ٦٨٧ وغيره من غير الأموال
 يجب مراعاة العدل في كتابة
 ٦٨٧ الوثائق
 معرفة كتابة الوثائق والشروط
 ٦٨٨ فرض على الكفاية
 يجوز أخذ الأجرة على كتابة
 ٦٨٨ الوثائق إجماعاً
 ٦٨٩ المرأ يؤخذ بإقراره
 ٦٨٩ القول قول المقر بالدين
 ليس القول قول المطلوب
 ٦٨٩ في الأجل
 ٦٩١ باب الحجر على السفیه
 ٦٩١ إبطال حجر السفیه
 ٦٩١ إبطال الحجر بدليل السنة
 ٦٩٣ إبطال الحجر بالنظر
 ٦٩٣ الجواب عن حجة مشي الحجر
 أقوال الفقهاء في مسئلة الحجر
 ٦٩٥ السفیه
 الرد على من فسر الرشد بجواز
 ٦٩٦ الشهادة
 الإيمان شرط في الشهادة

- ٧١٤ الجراح بينهم
بطلان شهادة الشاهد لوالده
- ٧١٥ وولده
بطلان شهادة أحد الزوجين
- ٧١٥ للآخر
بطلان شهادة الأجير الخاص
- ٧١٦ لمستأجره
بناء أمر الشهادة على ثلاثة أشياء :
- ٧١٧ العدالة ، ونفى التهمة ، والتيقظ
رد شهادة من ظهرت منه
- ٧١٧ حلف أو مجانة
- ٧١٨ معنى المروءة المعتبرة في الشهادة
تقبل شهادة الشاهد بعد قوله :
- ٧٢٠ ليس عندى شهادة
تحمل الشهادة وأداؤها فرض على
- ٧٢٠ الكفاية إذا لم يتعين لها
لا يندب الإشهاد في بيع الزرار
- ٧٢١ اليسيرة وشراء
إنما يندب الإشهاد على بيع
- ٧٢١ يخشى فيها التجاحد
دليل كون الإشهاد في البيوع
- ٧٢٢ مندوباً إليه لا واجباً
مضارة الطالب للكاتب والشهيد
- ٧٢٣ ومضارتها له فسق
- الله : لا تجوز شهادة النساء في
غير الأموال
- ٧٠٤ لا خلاف في جواز شهادة النساء
على الولادة :
- ٧٠٤ لا يجوز القضاء بشاهد مع
يمين المدعى
- ٧٠٥ الجواب عن إيراد المالكية على
الحنفية في الباب
- ٧٠٥ الاحتجاج بالنص على بطلان
القضاء بالشاهد واليمين
- ٧٠٦ الاحتجاج بالسنة على بطلان
الشاهد واليمين
- ٧٠٦ الجواب عن أخبار احتج بها
القائلون بالشاهد واليمين
- ٧٠٧ الرد على المالكية في قولهم يجوز
القضاء بشهادة امرأتين مع يمين
المدعى
- ٧١٠ دليل قول الإمام : يكتفى بظاهر
إسلام الشاهد إذا لم يظهر منه ريبة
- ٧١١ الجواب عن إيراد ابن العربي على
أبي حنيفة حيث لم يشترط عدالة
الشهود في صحة النكاح
- ٧١٣ الجواب عن قول الشافعي رحمه
الله : لا تجوز شهادة النساء في

بالآية على وجوب القصاص
 ٧٤٤ على شريك الأب
 الوكالة والمضاربة والرهن والصلح ٨٣
 أوامر العباد من الوكالات
 والمضاربات يتوقف فسخها على
 ٨٣ العلم بالفسخ
 دليل جواز عقد الصلح بين
 المتخاصمين ١٦٢
 يجوز الرهن في الحجر إجماعاً ٧٢٣
 لا حكم للرهن إلا بالقبض ٧٢٣
 يجوز الرهن بوضعه على يدي عدل ٧٢٤
 لا يجوز رهن المشاع ، وبين
 الفرق بينه وبين البيع ٧٢٤
 الفرق بين رهن المشاع وهبته
 ٧٢٥ فيما لا يقسم
 بطلان رهن الدين والجواب
 ٧٢٥ عن قياس المالكية
 جواز هبة الدين ممن هو عليه
 عليه لكونه بمعنى الإسقاط ٧٢٦
 الرد على المالكية في قولهم : الرهن
 قائم مقام الشاهد ٧٢٦
 القول قول الراهن في قدر الدين
 لا قول المرتهن ، والرد على
 المالكية في ذلك ٧٢٦
 ليس الرهن بأمانة بل هو مضمون ٧٢٨
 الجواب عن احتجاج الشافعي

الإستدلال بالنص على نفي الحجر ٧٤٤
 أبواب القصاص والديات ١٣٤
 مقتضى العمد القصاص دون
 الدية ١٣٤
 يقتل الحر بالعبد إذا قتله
 متعمداً ١٣٧
 لا يقتل المولى بعبده . ولا الأب
 بابنه ١٤٣
 يقتل الولد بكل واحد من الأبوين ١٤٧
 لا أصل لحديث سراقه :
 لا يقاد الابن من أبيه ١٤٧
 يقتل المسلم بالذمي إذا قتله متعمداً ١٤٨
 العفو عن القصاص لا يوجب
 الدية على القاتل من غير اشتراط ١٤٩
 أثر مسلسل بالفقهاء ١٥٣
 الصلح عن دم العمد وسقوط
 القود بعفو بعض الأولياء يوجب
 الدية في دم الجاني ١٥٥
 يجب القصاص فيما يمكن استيفاء
 المائلة فيه ٢٨٨
 من قطع يد رجل وقتله يفعل به
 مثل ما فعل ٢٨٨
 الجواب عن قول الشافعي : إن
 القاتل يقتل بمثل ما قتل به من
 خنق أو حرق ونحوه ٢٨٨
 الجواب عن احتجاج المالكية

- والحل ميتة ، مشهور تلقاه العلماء
 بالقبول ، والمراد بميتة البحر
 ١٠٩ هو السمك خاصة
 اختلف العلماء في السمك الطافي ،
 واستدل الحنفية على حرمة
 ١٠٩ بعموم الآية وبالأحاديث
 الجواب عن حجج الخصوم في
 ١١٠ لإباحة أكل الطافي
 الاستدلال بعموم الآية على
 ١١٢ تحريم الجنين إذا خرج ميتاً
 ١١٦ دليل حرمة خنزير البحر
 دليل حرمة ما ذبحه الكفاي
 ١١٦ على اسم المسيح وغير
 البقرة المنورة للأولياء إذا
 ١١٧ ذبحت على اسم الله حلال
 كون المسافر عاصياً في سفره
 لا يمنع اتفاقاً استباحته للميتة
 عند الضرورة إذا كان السفر مباحاً ١٢٠
 العاصي بالسفر لا يجوز له قتل
 نفسه اتفاقاً ١٢٣
 لا يأكل المضطر من الميتة إلا
 قدر ما يمسك نفسه ، والرد على
 من جوز الشيع منها أو سد الجوعة ١٢٤

- بمرسل سعيد بن المسيب على كون
 ٧٢٨ الرهن أمانة
 الاحتجاج بالسنة على كون
 ٧٣٠ الرهن مضموناً بما فيه
 أجمع الصحابة على أن الرهن
 مضمون ، فالقول بالأمانة
 ٧٣٢ خرق للإجماع
 الرهن لا نفسه الشروط الفاسدة ٧٣٣
 عقود التملكات لا تعلق على
 ٧٣٣ الأخطار
 تعليق الطلاق والعناق على
 ٧٣٤ الخطر
 بطلان إجارة الرهن والانقاع به ٧٣٤
 حجة من أجاز إجارته والانقاع
 به ، والجواب عنها ٧٣٥
 الرد على صاحب عون المعبود ،
 والجواب عن إرادته على الجمهور ٧٣٦
 أبواب الذبائح والصيد ١٠٧
 لا يجوز الانقاع بالميتة على وجه
 ولا يطعمها الكلاب والجوارح ١٠٧
 تخصيص ميتة السمك والجراد
 من عموم الآية ، بالحديث
 والإجماع ١٠٧
 حديث البحر « هو الطهور ماء»

- الحمد الذى يصح به الوصف
 ١٢٦ بالا ضطراب
 ١٢٦ بغير المضطر فى تناول ما شاء
 ١٢٦ من المحرمات إذا وجد جميعها
 المضطر إلى الشرب إذا وجد
 ١٢٧ خمرأ هل يجوز له شربها ؟
 ٦١٨ كتاب الهبة والعارية
 الجواب عن قول ابن العربى : إن
 هذه الآية حجة فى صحة هبة
 ٦١٨ الشاع
 ٦٤٠ كتاب الإكراه
 ٦٤٠ باب الإكراه على الإسلام
 المشرك من العرب لو تهود
 ٦٤٠ أو تنصر لم يجبر على الإسلام
 الجواب عن إيراد الجصاص
 ٦٤٠ على الشافعى
 الجواب عن إكراه مشركى
 العرب على الإسلام فإنه لا يقبل
 ٦٤١ منهم إلا الإسلام أو السيف
 المكروه على الإسلام يكون مسلماً فى
 الظاهر إلا أنه لا يقتل بالارتداد
 ٦٤٢ أبواب الأضحية
 ١٣٢ الجواب عن استدلال الخصم
 بقوله : « ليس فى المال حق
- سوى الزكوة » على عدم
 ١٣٢ وجوب الأضحية
 ٦٤ أبواب الحظر والإباحة
 ٦٤ خلال الفطرة
 دليل وجوب إعفاء اللحية وقص
 ٦٥ الشارب
 إن الأخذ من اللحية وهى دون
 ٦٦ القبضة لم يبحه أحد
 ٩٥ دليل وجوب التبليغ وإظهار العلم
 تحقيق وجوب التبليغ وعلى
 ٩٧ من يجب
 هل يجب على النساء إظهار العلم
 ٩٨ وتبليغه أم لا ؟
 دليل قول الفقهاء فى التوبة ،
 ٩٨ إن السر بالسر والعلاية بالعلاية
 إظهار التوبة ممن ويقتدى به ليس
 بشرط فى التوبة عن أهل المعصية
 ٩٩ دليل ما قاله الفقهاء من اشتراط
 ظهور سيئ الصالحين بعد التوبة
 ٩٩ لقبولها فى الحكم
 ١٠٠ تحقيق اللعن على المغين
 الدليل على إباحة ركوب البحر
 ١٠١ للتجارة ونحوها
 يحرم ركوب البحر عند ارتجاعه

- معنى قول أبي حنيفة : لا يجوز
التصدق بالعرض ، والرد على
ابن العربي ٦٣٨
آكل الربا ليس بكافر إذا
اعتقد تحريمه ٦٧٦
أبواب الغصب والضمان ٢٨٧
من استهلك لغيره مالا كان عليه
مثله والمثل على وجهين ٢٨٧
من غصب ساجدة فبني عليها يجب
عليه قيمتها لا رد عينها ٢٨٨
الفوائد المتفرقة ٥٤
سد الذرائع وحظر التشبه بالكفار ٥٤
عقوبة الولد إذا ملكه أبوه ٦٣
الجواب عن استدلال الشيعة على نفي
إمامة الصديق وصاحبيه ٦٧
بلاغة القرآن وجزالة لفظه ١٥٧
الرد على الرازي ١٥٨
مناسبة الآية لما قبلها ٢٧٦
تحقيق سبب نزول قوله :
« يستلوثك عن الأهلة » ٢٧٦
لا حاجة إلى التكلف والقول
لكون الجواب على أسلوب الحكم
في هذه الآية فائدة ٢٨٠
الرد على من زعم أن الصحابة
- اتفاقاً ١٠٤
لا يجوز ركوب البحر إلا على
الوجه المشروع في الجبال وفي
الزمان ١٠٤
العاصي بالسفر لا يجوز له قتل
نفسه اتفاقاً ١٢٣
الأكل فوق الشيع محظور في
المباحات أيضاً ١٢٥
التداوى بالمحرم عند الضرورة ١٢٨
التداوى بالخمر ١٢٨
العبرة في المواقيت بروية الأهلة
لا بحساب المنجمين ٢٧٨
المعتبر في الشرع هو الحساب
القمرى دون الشمسى ٢٧٨
حكم استعمال الحساب الشمسى في
المكاتبات والمحاطبات والمعاملات ٢٧٩
اللهو كله حرام وباطل إلا ما
استثنى منه : ورجوع الشافعى
عن إباحة الشطرنج ٣٩٤
دليل جواز المناهدة في أزواد ٣٩٩
حرمة إسقاط الحمل استعجالاً
للطلاق ٤٧٠
دليل جواز التوصل إلى استباحة
الأشياء من الوجوه المباحة ٥٩٦

لا يجوز الزنا بنساء أهل الحرب ،
ويبان وقوع التصحيف في
كلام السيوطي ٤٠٧
وجه ذكر المحافظة على الصلوات
في أثناء مسائل النكاح والطلاق ٦٣٣
ميتة العقوبة بعدها حياة ، وميتة
الأجل لا حياة بعدها في الدنيا ٦٣٦
معنى إيتاء الله الملك للكافر ٦٤٢
الرد على الملحد المشرقي حيث
جعل الملك مطلقاً علامة القبول
عند الله ٦٤٣
ليس في مناظرة إبراهيم انتقال من
حجة إلى حجة ٦٤٦
وجع عجز الكافر عن القول
بأنه يأتي بالشمس من المشرق ٦٤٧
بطلان العمل بالرياء ٦٤٩
تحقيق معنى الخبيث لغة وشرعاً ٦٥٣
طلب العلم لا يجتمع مع التسبب
للمعيشة ٦٥٨
دليل إعجاز القرآن وكونه من
عند الله ٧١٨
وجه ترك الحنفية العمل بحديث
المصراة ٧٣٧
بيان ما اشتملت عليه آية الدين

ليسوا ممن يطلع على دقائق علم
الهيئة ولذلك أجيوا بالحكمة
لا بالسبب ٢٨٠
فائدة ذكر الأيدي في الآية ٢٩١
الرد على صاحب روح المعاني في
استبعاده ما روى عن البراء
ابن عازب في معنى الآية ٢٩٢
فائدة التأكيد في قوله : « تلك
عشرة كاملة » والجواب عن
إيراد الجصاص على الشافعي
رحمته الله ٣٢٩
الجواب عن إيراد الجصاص على
الصوفية ٣٤٩
التفجير عن التشبه بمن لا خلاق له ٣٦٦
تفسير الحسنة في الدنيا والآخرة ٣٦٦
الرد على من زعم أن الله تعالى
قد مدح طلب الدنيا ٣٦٧
الجواب عن إيراد بعض الملاحدة
من الحكماء على تحريم الخمر مع
ما فيها من المنافع ٣٩٤
تفسير منافع الخمر التي أشار
إليها القرآن ٣٩٥
تفصيل مفسد الخمر ٣٩٥

- من كان عليه دين فأوصى
 ١٦٠ بقضائه برئ من بيعته
 من كان عليه زكاة ماله ولم يوص
 ١٦١ به صار مفرطاً
 من خاف من موص ميلاً عن الحق
 فعله إرشاده إلى العدل والصلاح ١٦١
 من وقف على جور في الوصية ردها
 دليل جواز الاجتهاد بالرأى ١٦٢
 تحقيق معنى اليتيم لغة وعرفاً ٣٩٧
 جواز خلط الولي مال اليتيم بماله ،
 وجواز التصرف فيه بيعاً
 ٣٩٨ وشراء ومضاربة
 دليل جواز الاجتهاد في الأحكام ٣٩٨
 للولي أن يشتري مال اليتيم لنفسه
 أو يبيع له من مال نفسه ٣٩٨
 للولي تزويج اليتيم دون الوصي
 الذي لا نسب بينه وبينه ٣٩٨
 للولي تعليم اليتيم وتأديبه وتقويمه ،
 والاستيجار له على ذلك
 وموافجرته ممن يعلمه الصناعة ٣٩٨
 للولي أن يخالط اليتيم بنفسه في
 الصهر والمنسكحة ٣٩٩
- ٧٣٧ صلاح الدنيا والدين
 إنما نهي الله عن هذه الأمور
 إنما نهي الله عن هذه الأمور
 ٧٣٨ لنفي الاختلاف والعداوة
 ٧٣٨ يجب المحافظة في مراعاة المال
 تفصيل ما يؤخذ من حديث
 النفس وما لا يؤخذ به ٧٣٩
 الرد على من أنكر النسخ في هذه
 الآيات وتقرير معنى النسخ ٧٤٠
 الجواب عما أورد على تقرير النسخ ٧٤
 فضائل أواخر البقرة ، وخاتمة
 المجلد الأول من الكتاب ٧٤٥
 كتاب الوصايا والفرائض ٣٣
 حرمان القاتل ميراث القاتل ٣٣
 إجماع العلماء على جواز الوصية
 وعلى عدم وجوبها بجزء من ماله ١٥٧
 الفقير الذي له ورثة محتاجون
 لا يستحب له أن يوصي ١٥٩
 مطلق الأقربين لا يتناول الوالدين ١٥٩
 إذا أقر المريض بدين لرجل بعينه
 عند الوصي يجوز له أن يقضيه
 من غير علم الوارث ١٦٠
 يسقط القرض عن الموصي بنفس
 الوصية ١٦٠

مطبوعات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/د گارڈن ایسٹ لسبیلہ چوک کراچی ۵ پاکستان فون ۷۲۱۶۴۸۸

إحكام القرآن ۵ مجلدات الطبعة الأولى.....	للتهاوي
إعلاء السنن ۲۱ جزءاً.....	ظفر احمد عثمانی رح
الأحوال الشخصية في الإسلام.....	أبو زهرة
الأشباه والنظائر مع شرح المحموي "غمر عيون البصائر".....	لابن نجيم
الفسر والمفسرون.....	للدكتور محمد حسين الذهبي
الجامع الصغير مع النافع الكبير.....	للإمام محمد
شرح الطيبي على مشكاة المصابيح ۱۲ مجلد.....	للعلمة الطيبي
العقائد الوثنية في الديانة النصرانية.....	محمد طاهر التتير
الفتاوى التاتارخانية ۵ مجلد.....	تحقيق قاضي سجاد حسين
الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم.....	لسيد مصطفى
الديناج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ۲ مجلد.....	للسيوطي
أقاموس الفقهي (لغة واصطلاحاً).....	لسمدي أبو حبيب
القانون الدولي الإسلامي (كتاب السيرمن كتاب الأصل).....	للإمام محمد
الكوكب الدري على الجامع الترمذي ۴ مجلد.....	للكنكوهي
المبسوط للسرخسي ۳۱ أجزاء مع الفهارس.....	للسرخسي
المحاضرات في النصرانية.....	لأبي زهرة
المدخل إلى دراسة علم الكلام.....	للدكتور حسن الشافعي
المصنف لابن أبي شيبة ۱۶ مجلد.....	لابن أبي شيبة
النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة علي أبي حنيفة.....	للعلمة الكوثري
تبييض الصحيفة بتقديم عبد الرشدا النعماني.....	للسيوطي
برحة التران الإنكليزي.....	پكتھال
تسهيل المنطق.....	محمد أنور البدخشاني
تسهيل أصول الشاشي.....	محمد أنور البدخشاني
تيسير أصول الفقه.....	محمد أنور البدخشاني
صحيح مسلم ۱۸ أجزاء مع شرحه للنووي.....	للإمام مسلم
عنوان الشرف الوافي في النحو والتاريخ والعروض والقوافي.....	لابن المقرئ
غنية الناسك في بغية المناسك.....	محمد حسن السواتي
فوائد في علوم الحديث.....	ظفر أحمد العثماني
كتاب الآثار مع الإيضار لابن حجر.....	للإمام محمد
كتاب الأصل المعروف بالمبسوط ۵ مجلد (المجلد الخامس بتحقيق الدكتور شفيق شحاته).....	للإمام محمد
كتاب الدييات.....	لأبي عاصم الضحاك الشيباني
كشف الحقائق شرح كنز الدقائق وبهامشه شرح الوقاية.....	لعبد الحكيم الأفغاني
كشف المعاني في التشابه من الثاني.....	لابن جماعة
معجم لغة الفقهاء (عربي إنكليزي).....	د. رواس قلعه جي
نبل الأوطار ثمانية مجلدات.....	للسوكاني
عقيدة الإسلام مع الحاشية تحية الإسلام مع مقدمة العلامة البنوري (طبعة جديدة على الكمبيوتر).....	للعلمة أنور شاه الكشميري
فصل الخطاب في مسئلة أم الكتاب طبعة جديدة على الكمبيوتر.....	للعلمة أنور شاه الكشميري
كشف الستر عن صلوة الوتر طبعة جديدة على الكمبيوتر.....	للعلمة أنور شاه الكشميري
ترصيع الدرة على درهم الصرة.....	لمحمد هاشم نهتوي